

DOI: 10.11649/abs.2014.014

Юлия Буйских

Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии НАН Украины

Киев

julia.buj@gmail.com

«Кара Божья» и «Чудо Господнее» в рассказах об осквернении святынь в текстах современной украинской крестьянской традиции¹

Уничтожение и осквернение сельских святынь и культовых объектов в условиях агрессивно насаждавшегося советской властью атеизма ныне является достаточно актуальным и перспективным полем исследования, о чем свидетельствует и значительное количество работ по теме (Добровольская, 1997, 1999; Иванова, 2008; Ильина, n.d.; Мороз, 2000; Романина, 2012; Фадеева, 2003; Штырков, 2001, 2006 и др.).

Тексты об осквернении святынь в Украине, которые имеются в моем распоряжении, представляют собой преимущественно рассказы очевидцев событий. Речь идет приблизительно о двух периодах: 1) середине – конце 1930-х гг.; 2) конце 1950-х – начале 1960-х гг. (т.е. непосредственно о хрущевской антирелигиозной кампании). Незначительную часть составляют рассказы, записанные

¹ Первое пилотное исследование по этой теме было опубликовано мной в 2013 г.: Буйских Ю. «Если есть этот Бог на свете, то пусть меня накажет»: представление о Божьей каре в рассказах о поругании святынь в Украине. Мифологические модели и ритуальное поведение в советскую и постсоветскую эпоху. (Буйских, 2013, сс. 200–209).

от младшего поколения: конца 1960-х – начала 1980-х гг. рождения. Они весьма показательны, т.к. эти респонденты объективно не могли быть современниками событий, однако достаточно информативно воспроизводят тексты о закрытии и разрушении церквей. Как мне представляется, в данном случае наиболее интересно принимать во внимание сам источник информации об осквернении местного культового объекта. Его носителем может выступать не только старший родственник или односельчанин – современник событий, но также и местный священник, который не был очевидцем событий, но включает рассказы о них в свои проповеди в качестве назидания. Отрывок из такого интервью я приведу ниже. В данном случае, как мне кажется, дидактическая функция таких текстов очевидна.

Кроме того, они могут служить в качестве сюжетообразующей основы для нарративов о чудесах, связанных с тем или иным локальным культовым памятником (церковь, часовня, кладбище, где происходят чудесные явления) или сакральным объектом вообще («обновившаяся» или «плачущая» икона). Так, А. Панченко подчеркивает, что борьба с местными святынями и обрядами, которая осуществлялась советскими властями различных уровней, способствовала не уничтожению, а, напротив, укреплению локальных религиозных культов и даже появлению новых святынь (Панченко, 2013). В частности, одним из последствий отражения в народном сознании агрессивной антирелигиозной кампании 1920-х – 1930-х гг. стало возникновение и распространение «фольклора чудес» (Дяків, 2008).

Рассказ о поругании святыни редко становится предметом специального разговора, что уже отмечалось и другими исследователями (Фадеева, 2003). Большинство интересующих меня текстов «всплывали» в контексте рассказов об общей социально-исторической ситуации в определенной местности в период с 1930-х до 1960-х гг. Как правило, это были рассказы о раскулачивании, организации колхозов, голодоморе 1932–1933 гг., насильственном переселении, послевоенном голоде и т.п. Примечательно, что рассказы о церквях, костелах, соборах, сожженных или разрушенных (например, взорванных после того, как они были заминированы в качестве стратегических объектов) нацистскими или советскими войсками во время Второй мировой войны, воспроизводятся сравнительно редко. Также эти разрушения не осмысляются информантами в свете народно-христианских представлений о грехе и не осуждаются. Соответственно, в таких текстах отсутствует мотив чуда Господнего, которое произошло либо в момент разрушения храма (за ним, как правило, следует наказание осквернителей), либо уже много лет после (как знак начинать восстановление и реставрацию храма). Мотив кары Божьей и возмездия за совершенное поругание святыни также в подобных текстах отсутствует.

Основу исследования составили интервью, записанные мной в Ровенской (2009 – 2010), Донецкой (2012), Житомирской (2011), Запорожской (2012), Хмельницкой (2009, 2013), Херсонской (2013), Черкасской (2007) областях Украины². Для анализа было отобрано 30 наиболее репрезентативных рассказов, записанных от 32 информантов (7 – мужского пола, из них два священника; 25 – женского). Их возраст составляет в среднем от 55 до 95 лет. Кроме того, был привлечен значительный массив полевых материалов моего коллеги А. Васяновича, собранных им в 2007 – 2012 гг. в 12-ти областях Украины (60 текстов, записанных от 79 респондентов)³. Это позволило охватить географическими рамками исследования практически все украинские регионы.

Согласно В. Е. Добровольской, тексты об осквернении святынь можно разделить по основному мотиву на следующие группы: 1) разрушение церковного здания; 2) сбрасывание колоколов; 3) уничтожение икон; 4) утилизация церковного имущества; 5) преследование божьих людей; 6) танец с иконой; 7) игры детей с иконами; 8) предательство веры (Добровольская, 1999). А. Б. Мороз отмечает, что все рассказы такого рода, безотносительно региона, где они зафиксированы, включают в себя две части: рассказ о разрушении или осквернении храма и описание/упоминание кары Божьей, которая за этим последовала (Мороз, 2000). Более того, кара Божья за святотатство является наиболее устойчивым и сюжетообразующим мотивом в подобных текстах, которые С. А. Штырков называет «назидательными нарративами о каре» (Штырков, 2001, с. 202).

В моей предыдущей публикации, посвященной рассмотрению представлений о «Божьей каре» за поругание святыни, было указано на то, что тексты о разрушении церквей можно разделить на две категории. Первая – это осквернение храма, что, в свою очередь, делится на «перепрофилирование» церковных зданий в склад, школу, клуб, дом культуры и целенаправленное бессмысленное поругание святыни, что сопровождалось танцами на алтаре, испражнениями и другими бесчинствами. И вторая – разрушение или сожжение храма с последующей постройкой на его месте одного из вышеупомянутых учреждений (Буйских, 2013, с. 201). Кроме того, немалую долю текстов, связанных с сюжетом поругания храма и мотивом кары, составляют и такие, в которых внимание рассказчика сосредоточено на дальнейшей судьбе здания, сооруженного из

² Материалы, собранные в Ровенской и Житомирской обл. находятся в Фондах «Державного центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф» (ДНЦЗКСТК); материалы, собранные в Донецкой, Запорожской, Херсонской, Хмельницкой обл. находятся в Научных архивных фондах рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рылского НАНУ (НАФРФ ИМФЭ).

³ Выражаю искреннюю благодарность моему коллеге Александру Васяновичу за возможность использовать его полевые материалы в моем исследовании.

материала, что остался после разрушения церкви, т.е. из фрагментов храмовых стен. В частности, указывается на то, что в здании кто-то «повесился», «выпал из окна», или же оно «долго не простояло», «сгорело», «до сих пор стоит пустое/заброшенное». Помимо этого, ряд нарративов касается использования церковных материалов для постройки хозяйственных строений, дома, забора, что тоже карается свыше: например, сарай со всем содержимым сгорает во время первой же грозы от удара молнией или во время такого важного для всей семьи события, как свадьбы кого-то из детей или внуков осквернителя.

Можно предположить, что поругание или уничтожение храма в мировоззрении наших респондентов символизировало разрушение и самого традиционного жизненного уклада и системы ценностей. Так, в некоторых текстах церковь, как нам представляется, выступает в качестве некоего собирательного визуального образа всего святого и красивого, что присутствовало в детстве информанта, что поражало воображение, и было уничтожено. Например:

Красива церква була, здорова, тоді була, тоді була вона третя в міре, як те, що я була мала, дуже красива, дуже <...> [6]; Церковка в нас була, хороша церква, на весь район у нас була церква. Чі на область даже. Сильна була, краси-ива <...> [20, 21].

Здесь можно увидеть любование святыней и трепетное отношение к ней. Л. В. Фадеева усматривает в подобных текстах наличие элемента чуда (Фадеева, 2003). Сам же мотив чуда неразрывно связан с представлением о грехе и мотивом кары Божьей как наказания за содеянное. Часто они выступают в определенном единстве: за чудом, которое явил Господь, следует кара, либо же чудо происходит через некоторое время после наступления кары, даже если она настигает осквернителей через много лет.

В тех интервью, которые воспроизводятся священнослужителями, на мотиве чуда акцентируется особое внимание. Так, в одном из наиболее полных текстов, которые мне удалось зафиксировать, информант говорит о чуде, которое произошло в храме через много лет после его осквернения во времена хрущевской антирелигиозной кампании:

Восемь лет назад это было, еще храм был обескровлен, полуразрушен <...> это было в сентябре месяце, сухая пагода стояла, дождей не было и начала на престол капать какая-то <...> маслянистая жидкость красного цвета. Капала, мы ставили на престол пиалу двухлитровую, то за сутки полная пиала вот эта двухлитровая набегала. Еще до меня здесь служил мой предшественник, отец Михаил, поехал он, привез благочинного. Они <...> залезли на чердак, смотрят, там это мокрое пятно, откуда-то сверху капает. Вылезли на крышу – оказалось, крест источался, в течении двух недель крест источал, деревянный крест сухой, да – две недели он источал с себя эту жидкость. Ну, это мне уже потом прихожане рассказывали, а собрали они эту жидкость – благочинный и отец Михаил <...> отвезли они эту жидкость на экспертизу. Что показала экспертиза – я не знаю, но мои бабушки прихожанки

говорят: «Батюшка, после этого случая Михаил в алтарь больше не входил, панически боялся». После этого больше ни одной службы в том обескровленном храме не было до недавнего времени <...> теперь мы уже отреставрировали, в порядок привели. То знамение ведь было [23].

Сам священник интерпретирует случившееся как «чудо Господнее» и знак того, что храм нужно как можно скорее реставрировать и «оживлять», чтобы снова служить там и воспитывать новую паству. На мой вопрос, знают ли о чуде прихожане, он ответил мне, что рассказывает о случившемся чуде в церкви. Таким образом, дидактическая функция текстов с мотивом чуда, представляется очевидной.

Ранее мною указывалось на то, что во многих текстах о поругании святынь концептуализирующим является именно мотив «кары». Часто рассказ о разрушении церкви выстраивается именно вокруг ядра представлений о «Божьей каре», что настигает осквернителя «плохой», «не своей» смертью, либо увечьем, помешательством, или же «через поколение»: отражается на детях, внуках, приняв форму увечья, «не своей» смерти, подверженности порокам: алкоголизму, наркомании, блуду и т.д. Т.е. мотив кары в таких текстах разделен на два сюжета: кара настигает осквернителя или группу осквернителей сразу же; кара приходит позже (например, в качестве тяжелой смерти в муках) либо настигает через поколение-другое (Буйских, 2013, сс. 201–202). Приведем пример из одного наиболее показательного и полного интервью:

<...> погинули вони од Бога всі. А хто й <...> з матациклета вбивса, той з машини вбивса, той там знов, їх багато погинуло, шо <...> Бог наказав. Одна жінка в нас, вона ланковою робила бо дїпутат як то од області, і вона тоже була, то жінкам не положено во втар ходити, а вона ходила там, помагала їм, і знімала все те й <...> то, мусить, і три роки не жила, ні. То так як-то напилася і так як задушилася вночі, вмерла, молода, ще геть молода. Тоді всі казали: бачіш, Бог наказав. Геть багато їх погинуло. Я ж кажу, ше <...> діти мали були, да ходила в колхоз, да придем з колхозу, то вже ті старі бабки кажуть: приходьте, да будем стерегти церкву, то ж приїдут знов. Тоді так приїхали ненажено, шо нихто не знав ничо, а хто знав, да був там біля церкви, то вони <...> за їх да в машину вкинулї, так як то машина така з будкою, і нічого не чути не крику нечого, о. І вже во вторнік уже вранці почули люди, шо таке зробилося то церкву. Ги-и-и, то як люди стали йти до церкви, як голосили. Як пришли да тако одні стїни стоять, дзвони скїдає, такі дзвони були добре, таке багацько, то пробили ж столу <...> а дзвони забрали і не знаєм, і до сіх пор не знаємо <...> Але баби плакали! Геть поприпадали до землі у церкви, то так уже голосили, так кляли, так кляли, ну я кажу, Господь понаказував. Може не віриш, но я знаю, я знаю куди їх погинуло <...> [22].

Примечательно, что в большинстве анализируемых текстов, исполнителями актов поругания называются, как правило, местные люди, «свои», односельчане.

Инициаторами тоже могут выступать «свои», но занимающие руководящие должности: председатель колхоза, парторг, директор школы, местные партийные активисты. Например:

Церква служилась, і правилось <...> а розібрали її після війни. Свої ж розбирали, зразу ж <...> атеїсти тоді на стройматеріали розібрали. Даже знаю, в кого хати із того кірпіча<...> [1];

Чи трицять шостий, чи трицять сьомий рік – десь отак її розібрали оцю ж церкву. [Кто ее разбирал?] Ну, хто – камуністи, месніе люди, хто був, хто керував цим <...> це директор радгоспу <...> [2];

Як церкву валяли, то там склепи були, їхні голови наша ж бандота розбирала. Голови валяли по дорозі – шукали де яке добро, де які хрестики [3];

<...> директор школи дав завдання нашим хлопцям, шоби зібрали бригаду та й розвернули. А церква була історична, тисяча шіссотого року була побудована. Та й розвернули так, шо розвалилася на місці. І вийшло так, шо той директор школи на мотоциклі вбився, двох хлопців при сінокосі грім убив, одного ток убив <...> [4].

Интересно, что в ряде текстов рассказчик принимает ответственность за разрушение частично на себя, даже если он был ребенком/подростком в то время. Т.е. поругание святыни и его результат (в частности, общее падение морали, духовности, что, как считается, сразу же последовало за этим, и интерпретируется как часть кары), могут осмысляться не как злодеяние одного человека или группы лиц – коммунистов, активистов, а как общий грех, общая вина, которую разделяет и сам информант. Например:

Нема у нас церкви, тут таке придуркувате село, саме перве село розваляло церкву в районі <...>. Тепер в усіх селах у в округі пошти є, а в нас нема [5];

Красіва церква була, здорова тоді була <...> а розорили її ми <...> отаки були ми дураки – нашо ж його було ламать? [6].

Крайне редко поругание святыни совершают «чужие»– присланные из района или области с официальным заданием активисты/рабочие/работники колхоза, или же «инициативные группы» коммунистов, которые описываются, как правило, молодыми безнравственными людьми, что в пьяном кураже разрушают святыню:

[Кто разрушил вашу церковь?] Комуністи то <...> ходили вартовали на ночь, і не допускали їх, і все, то вони наїхали з району, машинами, босяками, п'яні, наїхали да зруйнували нам її, да й всьо, вивезлі в Бережницю тиї всі ікони наши <...> і вже тих нема, шо церкву розбирали, вже нема таких людей. Може, деякі й своєю смертю, але які то і не своєю смертю <...> [7];

<...> у нас же церкву ці активісти, багатири, сукини сини, сами потом і подошли <...> Оце наприклад, де зараз така церква є? <...> Церква наша – триста лет як

построена була. Попрієжалі, а з Ніжина визивали оті великі крани – не можна дерева було розтягти <...> [8].

В некоторых регионах Украины, например, в Полесье и Галичине главные осквернители церквей и кладбищ узнаются по другой этнической принадлежности. В этих местностях, судя по разножанровым фольклорным текстам, наблюдается отождествление всех пришедших туда в разные исторические периоды большевиков, красноармейцев, энкаведистов, мелких партийных активистов именно с русскими, независимо от их собственной этничности. Т.е. понятие «русский» или «кацап», фигурирующее в текстах, тождественно понятию «большевик», «советский», «советы». Кроме того, не следует забывать и о мифологизации «чужого» в традиционном мировоззрении, и восприятию представителя иного этноса как «нечистого», что мог наделяться признаками демонического существа (Белова, 2005, с. 216). Приведем примеры:

Той костюл, то там було двохетажне, і хрест був, і органи були, і там не могли розобрати, там не одного гвоздя не було – отак було зробляне! А там кацапі, ну, кацапі, у нас кажуть, рускіє, то вони тако пилкою розрізали да до половіни його, да зробили клуб <...> хрести із костюла того скідали <...> один кіномеханіком робив, да каже <...>: «І я знімав ці фігури, поріжу, да іду да сплю». Но его нізя робіть. Нема їх – повмирили всі, то Бог карає, карає. [9];

В нас пуламали багато христів, на цвинтар худили хрести лумали отак <...> рускі прийшли <...> хрести ламали <...> та їден ни жие, ни жие ніхто. Ріжно си ставало з ними. Шо з ними си ставало? Вмирили, діставали раки, жите си самі відбирали, отак так било. Бох карав (Романина, 2012, с. 82).

Подобные тексты, согласно материалам Е. Водичар, бытуют и у бессарабских болгар (Одесская обл. Украины):

Сперва, когда пришли русские в сорок седьмом году, там [в церкви – Ю. Б.] сделали склад. Это было до 1966 года, когда ее начали разрушать (Водичар, 2013, с. 33).

В одном из имеющихся текстов в роли главного осквернителя церкви информант называет женщину еврейку:

У нас була еврейка Рима Семенівна, прізвища я не знаю, то це вона була комсомолка і поставили драбину, дітей із школи привезли, вона лізла на ту драбину і крест зняла <...> з маленької церкви <...> [10].

Весьма интересным также представляется следующий текст, в котором осквернение сакрального объекта осуществляет условно «чужой» – пришлый из другого населенного пункта и временно проживающий в селе мужчина:

Кауров тут один прийшов там, до однієї пристав у прийми. Значить із наряду посилали іти в церкву і позамазувати усі Боги смолюю. Ніхто не схотів <...> І шо ви думаєте? Він пішов очі позамазував. Він два годи прожив і вмер. <...> Це по-моєму

при Хрущові. І він молодий парень і погиб. Це шо люде сказали: не нада було йти і замазувать. Зробили ви кладову з церкви – хай воно стоїть. Хай воно стоїть – нашо ви замазуєте очі людям? [11].

В данном отрывке из интервью, как мне представляется, стоит обратить внимание на два наиболее важных аспекта. Первый: мотив «затирания» Божественных ликов, а именно – замазывания смолой глаз святых. Известно, что в символическом плане затирание или закрашивание оскорбляет и унижает как сам образ, так и персонажа, которого он олицетворяет (Майзульс, 2012, с. 402). Кроме того, символическое стирание глаз равнозначно убийству самого образа, ведь последний лишается своей силы (Антонов, 2013). Таким образом, можно предположить, что закрашивание смолой ликов святых и Бога в картине мира информанта было тождественным разрушению самого храма. Второй немаловажный аспект – это восприятие информантом ликов, изображенных на росписях, как себе подобных, человеческих: «зачем замазывать глаза людям», соответственно унижая их. Как видно из приведенной выше цитаты, информанта возмутило не столько «перепрофилирование» церкви в склад (скорее всего, организованное «своими» же), сколько акт вандализма по отношению к ликам святых, учиненный «чужим», случайным в этом селе человеком.

Впрочем, приведенные примеры являются скорее исключением из общего правила: в большинстве имеющихся в нашем распоряжении текстов из разных регионов Украины, информантами подчеркивается, что поругание местных святынь совершали «свои» же, местные жители, односельчане. Собственно, этот факт и вызывает наибольшее возмущение и осуждение у рассказчиков. В противоположность этому, например, в текстах, которые бытуют среди русских Каргополья, по материалам А. Мороза, зачинателями и наиболее активными действующими лицами в этих событиях были люди пришедшие, чужие: председатель колхоза, приехавший недавно в село из города человек или житель соседней деревни. Именно из-за своей «чужести» они и наделяются признаками демонологических существ (Мороз, 2000). Последнее, все же, практически не характерно для современной украинской крестьянской традиции.

В отдельную группу текстов можно сгруппировать те, в которых выделяется один главный, что руководит разрушением или хочет выслужиться перед начальством: он либо оскверняет храм в состоянии куража, либо лезет на купол сбивать колокола, либо танцует на престоле. В большинстве текстов указывается на то, что он сбрасывает/срезает крест с купола, тогда как другие на такое святотатство не решаются:

Л. С. В Єромирці була церква <...> і тоді, як прийшли вже тії всі ці во – розвалили ту церкву, і всьо. І всьо. І тої церкви камінь на камінь не лишили <...> Н. С. <...> еромирський чоловік христа здіймав. Л. С. То хто здіймав христа? Н. С. Пунька.

Л. С. А-а, він здіймав. Ну, його так Бог наказав, так і він пішов, він пішов зо світу, його нема <...> і синам його, і дітьом <...> вони всі пішли – карає Бог, канешно, карає Бог <...> [12, 13];

Скинув хто – Кучерук, скинув хреста з того, з церкви... коли була тут церква, ше перед війною <...> ну то шо: їм там і нічого, а от каліка родилася вже <...> в синових дітей родилося. Через покоління вже пройшло і родилося каліка та й всьо ти на кажуть: ага, та й бачиш на кому показало, на третьому поколінні, шо дитина вже каліка родилася <...>. [14];

Розбили, всьо розкуркулили, де вони викідали, книжки палили і з церкви хрести – всьо повикідали <...> гріх казали, але ніхто не вірив, но ни одного нема. Ні одного нема – всі вони вже поконали <...> еден викідав хреста і може з тиждень не пройшло, як десь пас худобу і шось найшов, якусь цяцьку: обірвало йому руки, шось там обірвало, він так і помер [15];

А тоді, знаєте, як воно вже все, шо тие церкві розкідалися <...> да в нас ше хлопец був, ну, парубок. Сам гармоніст такій, веселий хлопец, ну, йому добре заплатили ціє комунякі, то він заліз на церкву, зняв хреста того<...>і десь поехав, Господь його знає, тоже казали, шо його десь Бог покарав <...> [16];

Да вайни ще разабрали. Адин, Шевельов, шо хрест скідав, дак на фронт пашов, дак пуля в рот улетела і вмер вин. Первого хреста скінув. Самого перваго. Партейний був чалавек [17];

[Церкву] розвалили комуністи навіть і в нашому селі. І захворів той чоловік і помер. Покалічило – той, шо дзвона з церкви знімав. Ніхто не відважився знімати того, а там один вже той такий виліз на те і покалічило його потім <...> і жінка так його потом захворіла тоже <...> [18];

<...>той дядько, зняли дзвони, а оце в церкві у тому ж в олтарю, стіл там був, оце ж як завалили вже церкву, упала вона, він виліз у церкві на вітгарі, танці вжарив на том столу дядько, і, діточки, шо ж ти думаєш: паралізувало! Десять год не ходив, перид себе усе робив<...> [6];

<...> оці, хто храми руйнували, то й у них життя закінчене трагічно. От розповідають, шо той зірвав там трахтором купола, каже, йому десь там на роботі нечаянно якісь трос чі там шо, голову відірвало<...>вони всі трагічно загинули там, в муках, ну, так Господь карає [19].

Очевидно, что в подобных текстах внимание рассказчика сосредоточено в основном на человеке, который перешел границы дозволенного и нарушил как религиозные, так и нравственные запреты. Как правило, это мужчина, но иногда в качестве главного осквернителя выступает и женщина:

М. Ч. Церковка в нас була, хороша церква, на весь район у нас була церква. Чі на область даже. Сильна була, краси-ива <...> а розбили ж її. Наші і розбивали <...> Да, партейні, бо не любили ж вони церкву. Спиридоновна ж не любила церкву, Люся – не любила. От і розбивала її, ту церковку, от, та її, деточка, і покалічило. Покалічило. Л. С. Той бабі, шо танцювала на престоли, да, мам? М. Ч. Да-а! Л. С. Опще, руки-ноги покрутило <...> а вона на престоли <...> танцювала на престоли. М. Ч. Ну, вона калікою

стала вообще – і руки, і ноги покрутило, і вона, дєтка, усю жизнь лежала <...> і покарав Бох, покарав, і ще й добре покарав сукиних синів! Боліли вони, їм так Господь дав, шо вони, сукини сини, лежали годи, не вставали і померли так [20, 21].

Анализируя вышеприведенные и аналогичные им тексты, невольно задаешься вопросом: каким образом и по какой причине могли крестьяне, глубоко укорененные в православие и христианские ценности, настолько «переродиться» и претворять в жизнь коммунистическую политику тотальной профанации сакрального? В этой связи представляется уместным привести мнение Е. Смилянкой, исследовавшей богохульства и религиозные кощунства в России XVIII в., касательно того, что корни народного кощунства не стоит искать ни в религиозном свободомыслии, ни в безумии или пьянстве. По ее словам, «богохульство и кощунство...обычно становилось своеобразным, «вывернутым» проявлением устойчивых черт «народной веры», а не «народного безверия» (Смилянская, 2003, с. 214).

Агрессивное вторжение в сакральное пространство и его нарушение отобразилось в народном мировоззрении с учетом существования традиционных представлений о святости и греховности, неминуемом возмездии за совершенный грех, особенной «тяжелой» или «не своей» смерти (которая отличала ведьм и колдунов), судьбе и т.п. Так, во всех приведенных примерах обращает на себя внимание соотношение информантом кары Божьей с самим характером совершенного поругания. Согласно С. Штыркову, любое несчастье, произошедшее с человеком, который совершил преступление, в нарративе, соотносящим это преступление и кару за него, рассматривается как непосредственное следствие святотатства (Штырков, 2001, с. 202). А. Мороз подчеркивает, что подобные нарративы отличает взаимосвязь между преступлением и наказанием: либо осквернитель подвергается такому же воздействию, какому сам подверг святыню, либо же он калечится так, что изувеченная часть тела сходна или соотносится с поврежденной им частью храма (Мороз, 2000). Т.е. вид наказания, поразившего святотатца, прямо зависит от вида осквернения. В этой связи В. Добровольская предполагает, что так же, как человек нарушает единство церковного здания, так и Бог наказывает его расчленением тела (Добровольская, 1999). Это вполне соотносится с нашими текстами: главный осквернитель снял/срезал/выкинул крест с купола церкви – ему оборвало руки или пуля попала в рот, т.е. в голову, срывал купол – отрезало голову, танцевал на алтаре – покалечило/«покрутило» ноги или парализовало. Впрочем, в ряде нарративов не наблюдается прямого соотношения святотатства и наказания. Кара проявляет себя либо в будущей неумолимой смерти – со временем, далеко от дома, или отображается на детях и/или внуках святотатца.

Итак, советская антирелигиозная кампания нашла свое отображение в народном мировоззрении, вступив во взаимодействие с традиционными мифологическими представлениями и народно-православными понятиями о грехе и возмездии за совершенное святотатство. С представлением о грехе и мотивом

кары Божьей напрямую связан мотив чуда, случившегося в оскверненном храме. Они могут выступать в определенном единстве: за чудом, которое явил Господь, следует кара, либо же чудо происходит через некоторое время после наступления кары, даже если она настигает осквернителей через много лет. В то же время, мотив Божьей кары является концептуализирующим, основным, и я, в первую очередь, рассматривала именно такие тексты.

В проанализированных текстах о поругании местных святынь достаточно четко вырисовывается фигура главного святотатца. Как правило, таким маргиналом-осквернителем, вызывающим всеобщее осуждение, становится «свой» же, выходец из того же населенного пункта, который выслуживается перед начальством, участвует в разрушении за деньги, либо же совершает поругание в состоянии пьяного куража. Именно его статус «своего» и определяет возмущение и порицание рассказчика, а также справедливость возмездия. Впрочем, в ряде текстов внимание акцентируется именно на «чужести» главного святотатца и подчеркивается либо его происхождение из другой местности, либо его иная этническая принадлежность. Этим, собственно, и объясняется его агрессивное поведение и пособничество советской власти.

В будущем представляется интересным посмотреть на собственно контекст бытования «назидательных нарративов», чтобы выявить в какой коммуникативной ситуации они актуализируются, каким образом эти тексты включены в повседневность современной крестьянской среды, каковы их функции, кроме очевидных дидактической и меморативной.

Список информантов

1. М. С., 1950 г.р., род. и проживает в с. Новопетровка Бердянского р-на Запорожской обл., зап. Ю. Буйских в 2012 г.; НАФРФ ИМФЭ
2. В. С., 1931 г.р., род. в г. Херсон, с 1947 г. проживает в с. Широкая Балка Белозерского р-на Херсонской обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ
3. Л. Л., 1925 г.р., Г. П., 1937 г.р., В. П., 1944 г.р., род. и проживают в с. Ульяновка Новобужского р-на Николаевской обл., зап. А. Васянович в 2008 г.; НАФРФ ИМФЭ
4. I. Д., 1935 г.р., род. и проживает в с. Яблуниця Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., зап. А. Васянович в 2012 г.; НАФРФ ИМФЭ
5. В. И., 1937 г.р., род. в г. Сталино (ныне – Донецк), с 1958 г. проживает в с. Стародубивка Первомайского р-на Донецкой обл., зап. Ю. Буйских в 2012 г.; НАФРФ ИМФЭ
6. В. П., 1924 г.р., род. и проживает в с. Чулакивка Голопристаньского р-на Херсонской обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ
7. Г. К., 1932 г.р., род. и проживает в с. Кураш Дубровицкого р-на Ровенской обл., зап. А. Брицына и Ю. Буйских в 2009 г.; ДНЦЗКСТК

8. Н. С., 1918 г.р., Н. Л., 1927 г.р., род. и проживают в с. Крупицполе Ичнянского р-на Черниговской обл., зап. А. Васянович в 2010 г.; НАФРФ ИМФЭ
9. М. К., 1944 г.р., род. и проживает в с. Кривотин Емильчинского р-на Житомирской обл., зап. Ю. Буйских в 2011 г.; ДНЦЗКСТК
10. З. Ф., 1924 г.р., род. и проживает в с. Казавчин Гайворонского р-на Кировоградской обл., зап. А. Васянович в 2008 г.; НАФРФ ИМФЭ
11. Ш. Л., 1937 г. р., род. и проживает в с. Берестове Бердянского р-на Запорожской обл., зап. А. Васянович в 2012 г.; НАФРФ ИМФЭ
12. Н. С., 1916 г.р., род. в с. Левада Городоцкого р-на Хмельницкой обл., с 1934 г. проживает в с. Завадынци Городоцкого р-на, зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ
13. Л. С., 1950 г.р., невестка Н. С., род. из с. Завадынци Городоцкого р-на Хмельницкой обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ
14. Г. Г., 1940 г.р., род. в с. Улянове Теофипольского р-на Хмельницкой обл., проживает в с. Гальчынцы Теофипольского р-на, зап. Ю. Буйских в 2009 г.; НАФРФ ИМФЭ
15. Н. К., 1936 г.р., род. и проживает в с. Зянькивци Деражнянского р-на Хмельницкой обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ
16. Р. М., 1935 г.р., род. и проживает в с. Недилыще Емильчинского р-на Житомирской обл., зап. Ю. Буйских в 2011 г.; ДНЦЗКСТК
17. В. У., 1924 г.р., Ш. Н., 1949 г. р., род. и проживают в с. Карпылипка Козелецкого р-на Черниговской обл., зап. А. Васянович в 2010 г.; НАФРФ ИМФЭ
18. Е. К., 1937 г.р., род. и проживает в с. Завадынци Городоцкого р-на Хмельницкой обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАРФ ИМФЭ
19. О. А., 1978 г.р., род. из с. Антоновка Володимирецкого р-на Ровенской обл., проживает в с. Воронки Володимирецкого р-на Ровенской обл., зап. Ю. Буйских в 2009 г.; ДНЦЗКСТК
20. М. Ч., 1927 г.р., род. и проживает в с. Чулакивка Голопристаньского р-на Херсонской обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ
21. Л. С., 1949 г.р., род. и проживает в с. Чулакивка Голопристаньского р-на Херсонской обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.; НАФРФ ИМФЭ
22. Г. М., 1930 г.р., род. и проживает в с. Озеро Володимирецкого р-на Ровенской обл., зап. Ю. Буйских в 2009 г.; ДНЦЗКСТК
23. С. М., 1966 г.р., род. из г. Енакиево Донецкой обл., проживает в с. Берестове Бердянского р-на Запорожской обл. 6 лет, зап. Ю. Буйских в 2012 г.; НАФРФ ИМФЭ

Библиография

- Антонов, Д. И. (2013). *У святых очи вертел? «Ослепленные» фигуры на древнерусских миниатюрах. «Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии»: круглый стол в РГГУ. 02.10.2013.* Retrieved November 20, 2013, from <http://sreda.org/2013/sila-vzglyada-glaza-v-mifologii-i-ikonografii-kruglyiy-stol-v-rggu/29765>

- Белова, О. В. (2005). *Этнокультурные стереотипы в славянской культурной традиции*. Москва: Издательство „Индрик”.
- Буйских, Ю. (2013). «Если есть этот Бог на свете, то пусть меня накажет»: представление о Божьей каре в рассказах о поругании святынь в Украине. In *Мифологические модели и ритуальное поведение в советскую и постсоветскую эпоху* (pp. 200–209). Москва.
- Водичар, Е. (2013). «Мирские» и «верующие» - специфика взаимодействия этнического начала и религиозной принадлежности (на примере с. Василевка Болградского района Одесской области, Украина). *Постфактум: історико-антропологічні студії. Конфесійність в етнічності та етнічність у конфесійності: етнорелігійні аспекти поліфонії, 1*, 29–36.
- Добровольская, В. Е. (1997). Несказочная проза о разрушении церквей. In *Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов науч.-практ. конф.* (Вып. 2, pp. 76–88). Москва.
- Добровольская, В. Е. (1999). Несказочная проза о разрушении церквей. In *Русский фольклор: материалы и исследования* (Vol. 30, pp. 500–512). Санкт-Петербург. Retrieved June 19, 2013, from <http://ru.convdocs.org/docs/index-118666.html>
- Дяків, В. (2008). *«Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х років*. Львів: Інститут народознавства НАН.
- Иванова, А. В. (2008). Разрушение храмов и гонение на православие в контексте устной истории Кенозерья. In *Народные культуры Европейского Севера. Республиканская научная конференция (Архангельск, 15–17 октября 2007 года)*. Архангельск. Retrieved October 17, 2013, from http://folk.pomorsu.ru/index.php?book=9&book_sub=9_16&page=booksopen
- Ильина, Т. С. (n.d.). *Из материалов экспедиций в Вытегорский район Вологодской области*. Retrieved October 17, 2013, from <http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=84824>
- Майзульс, М. Р. (2012). Всесильные образы и бессильные образы: зачем выкалывали глаза бесам? In *Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы и материалы Международной школы-конференции-2012* (pp. 397–408). Москва.
- Мороз, А. Б. (2000). Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей). *Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова* [текст в формате документа Microsoft Word], 6, 177–185.
- Панченко, А. (2013). *О пользе святотатства, или Pussy Riot глазами антрополога*. Retrieved November 25, 2013, from <http://www.strana-oz.ru/2013/1/o-polze-svyatotatstva-ili-pussy-riot-glazami-antropologa>
- Романина, И. Р. (2012). Діалектні тексти про кару як мовне відображення свідомості українців. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія філологія*, (№ 1021, вип. 66), 81–83.
- Смилянская, Е. Б. (2003). *Волишебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в.* Москва: Индик.

- Фадеева, Л. В. (2003). Рассказы о разорении святыни в современной устной традиции Пинежья (К проблеме специфики сюжета и жанра). In *Рябининские чтения – 2003. Музей-заповедник «Кижы»*. Петрозаводск. Retrieved July 24, 2013, from <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/29.html>
- Штырков, С. А. (2001). Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема. In *Труды факультета этнологии* (Вып. 1: *Фольклористика*, pp. 198–210). Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Штырков, С. А. (Сост.). (2006). Рассказы об осквернении святынь. In *Традиционный фольклор Новгородской области* (Вып. 3, pp. 208–230). Санкт-Петербург.

Bibliography (transliteration)

- Antonov, D. I. (2013). *U sviatykh ochi vertel? «Osleplennye» figury na drevnerusskikh miniaturakh. «Sila vzgliada: Glaza v mifologii i ikonografii»: kruglyi stol v RGGU. 02.10.2013*. Retrieved November 20, 2013, from <http://sreda.org/2013/sila-vzglyada-glaza-v-mifologii-i-ikonografii-kruglyiy-stol-v-rggu/29765>
- Belova, O. V. (2005). *Ėtnokul'turnye stereotypy v slavianskoj kul'turnoj traditsii*. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik”.
- Bušikh, IU. (2013). «Eslı est' etot Bog na svete, to pust' mienia nakazhet»: predstavlenie o Bozh'eı kare v rasskazakh o poruganii sviatyn' v Ukraine. In *Mifologicheskie modeli i ritual'noe povedenie v sovetskuiu i postsovetskuiu epokhu* (pp. 200–209). Moskva.
- Diakiv, V. (2008). «Fol'klor chudes» u pidradians'kiı Ukraїni 1920-kh rokiv. L'viv: Instytut narodoznavstva NAN.
- Dobovol'skaia, V. E. (1997). Neskazochnaia proza o razrushenii tserkveı. In *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir: Sb. materialov nauch.-prakt. konf.* (Vyp. 2, pp. 76–88). Moskva.
- Dobovol'skaia, V. E. (1999). Neskazochnaia proza o razrushenii tserkveı. In *Russkii fol'klor: materialy i issledovaniia* (Vol. 30, pp. 500–512). Sankt-Peterburg. Retrieved June 19, 2013, from <http://ru.convdocs.org/docs/index-118666.html>
- Fadeeva, L. V. (2003). Rasskazy o razorenii sviatyni v sovremennoı ustnoı traditsii Pinezh'ia (K probleme spetsifiki siuzheta i zhanra). In *Riabininskie chteniia – 2003. Muzeı-zapovednik «Kizhi»*. Petrozavodsk. Retrieved July 24, 2013, from <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/29.html>
- Il'ina, T. S. (n.d.). *Iz materialov ekspeditsii v Vytegorskii raion Vologodskoi oblasti*. Retrieved October 17, 2013, from <http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=84824>
- Ivanova, A. V. (2008). Razrushenie khramov i gonenie na pravoslavie v kontekste ustnoi istorii Kenoz'er'ia. In *Narodnye kul'tury Evropeiskogo Severa. Respublikanskaia nauchnaia konferentsiia (Arkhangel'sk, 15–17 oktiabria 2007 goda)*. Arkhangel'sk. Retrieved October 17, 2013, from http://folk.pomorsu.ru/index.php?book=9&book_sub=9_16&page=booksopen

- Maizul's, M. R. (2012). Vsesil'nye obrazy i bessil'nye obrazy: zchem vykalyvali glaza besam? In *Fol'kloristika i kul'turnaia antropologija segodnia: tezisy i materialy Mezhdunarodnoj shkoly-konferentsii-2012* (pp. 397–408). Moskva.
- Moroz, A. B. (2000). Ustnaia istoriia russkoj tserkvi v sovetskoj period (narodnye predaniia o razrushenii tserkvei). *Uchenye zapiski Rossijskogo pravoslavnogo universiteta ap. Ioanna Bogoslova* [tekst v formate dokumenta Microsoft Word], 6, 177–185.
- Panchenko, A. (2013). *O pol'ze sviatostatstva, ili Pussy Riot glazami antropologa*. Retrieved November 25, 2013, from <http://www.strana-oz.ru/2013/1/o-polze-svyatostatstva-ili-pussy-riot-glazami-antropologa>
- Romanyna, I. R. (2012). Dialektni teksty pro karu iak movne vidobrazhennia svidomosti ukraïntiv. *Visnyk Kharkivs'koho natsional'noho universytetu imeni V. N. Karazina. Seriia filolohiia*, (№ 1021, vyp. 66), 81–83.
- Shtyrkov, S. A. (2001). Nakazanie sviatostatsev: fol'klornyj motiv i narrativnaia skhema. In *Trudy fakul'teta ètnologii* (Vyp. 1: *Fol'kloristika*, pp. 198–210). Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Shtyrkov, S. A. (Comp.). (2006). Rasskazy ob oskvernenii sviatyn'. In *Traditsionnyj fol'klor Novgorodskoj oblasti* (Vyp. 3, pp. 208–230). Sankt-Peterburg.
- Smilianskaia, E. B. (2003). *Volshebnyki. Bogokhul'nyki. Eretiki. Narodnaia religioznost' i «dukhovnye prestupleniia» v Rossii XVIII v.* Moskva: Indrik.
- Vodinichar, E. (2013). «Mirskie» и «veruiushchie» - spetsifika vzaimodejstviia ètnicheskogo nachala i religioznoj prinadlezhnosti (na primere s. Vasilevka Bolgradskogo raiona Odesskoj oblasti, Ukraina). *Postfaktum: istoryko-antropolohichni studii. Konfesiïnist' v etnichnosti ta etnichnist' u konfesiïnosti: etnorelehiini aspekty polifonii*, 1, 29–36.

„Kara Boska” i „cud Boży” w narracjach o profanacji świątyń w tekstach współczesnej ukraińskiej tradycji chłopskiej

Streszczenie

Artykuł podejmuje temat badań nad motywami „kary Boskiej” i „cudu Bożego”, występującymi w ludowych narracjach o pogwałceniu świętości na współczesnej Ukrainie. Opiera się na dużej ilości danych zebranych w różnych regionach Ukrainy w środowisku wiejskim w latach 2007–2013. Badaniem objęto 90 najbardziej reprezentatywnych tekstów. Można je podzielić na dwie główne grupy według ich fabuły mówiącej o: 1) naruszeniu miru świątyni (kościół lub kaplica staje się składem ziarna, warzyw bądź sklepem, klubem, szkołą; działacze komunistyczni tańczą przy ołtarzu lub załatwiają potrzeby fizjologiczne wewnątrz kościoła); 2) zburzeniu albo spaleniu samej świątyni. W niektórych tekstach motywy „cudu Bożego” i „kary Boskiej” współdziałają ze sobą. I tak, w jednym przypadku motyw cudu poprzedza motyw kary. W innym zaś

przyypadku Bóg dokonuje cudu dopiero po jakimś czasie od nałożenia kary. Tak czy inaczej, motyw „kary Boskiej” stanowi główny nurt większości wyselekcjonowanych testów i przejawia się dwuwątkowo: w jednym wątku kara bezpośrednio i niezwłocznie dotyka złoczyńcę (złoczyńców), w drugim spada na nich dopiero później. W tym ostatnim wypadku przedstawia się jako długa wyczerpująca agonía, która może też przechodzić na następne pokolenia – dzieci, a nawet wnuki złoczyńcy. Zburzenie kościoła oznacza anihilację całego ładu na świecie w myśl tradycyjnego światopoglądu wieśniaków a swym wpływem sięga do ich codziennego życia aż do dziś.

Słowa kluczowe: „kara Boska”; „cud Boży”; pogwałcenie świętości; kościół; tradycja chłopska wsi ukraińskiej

‘Lord’s punishment’ and ‘Lord’s miracle’ in the oral stories about the violation of sanctities in the texts of Contemporary Ukrainian Rural Tradition

Summary

The article deals with the investigation of a concept of ‘Lord’s punishment’ and ‘Lord’s miracle’ in the folk oral stories about violation of the sanctities in modern Ukraine. It is based on a large amount of data collected in different Ukrainian regions in rural environment in 2007–2013. The most representative ninety texts were involved in the research. They could be divided in two main groups due to their plots: 1) the violation of a temple (church or chapel is turned into a grain, vegetables or techniques store, club-house, school; communist activists dance at the altar or defecate inside of the church); 2) the destroying or burning a temple itself. In the number of texts the motives of ‘Lord’s miracle’ and ‘Lord’s punishment’ act in a certain unity. Thus, in one case, the motive of the miracle precedes the motive of the punishment. In the other case, God shows His miracle some time after the punishment came. Anyway, the motive of Lord’s punishment is the main concept in the majority of the texts selected. It is separated in two plots: the punishment immediately gains upon the defiler (defiles) or it reaches them later. In this case it overtakes as a long agonizing death or can reflect the life of the defiler’s children and even grandchildren. The destroying of the church means the annihilating of the whole world order in the traditional worldview of the village-dwellers that influences their everyday life till nowadays.

Keywords: ‘Lord’s punishment’; ‘Lord’s miracle’; violation of sanctities; church; Ukrainian rural tradition