

УДК 39.0
ББК 63.5
М 895

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

Музей. Традиции. Этничность

Научный журнал. Издаётся с 2012 г.

Выходит два раза в год.

2013, № 1 (3)

Учредитель:

Российский этнографический музей

Главный редактор:

д.и.н. проф. Д.Г. Савинов

Редакционная коллегия:

к.и.н. Д.А. Баранов, к. культурологии Е.Е. Герасименко, д.пед.н. проф. В.М. Грусман,

д.и.н. В.А. Дмитриев, д. культурологии проф. Н.М. Калашникова, к.и.н. доцент

Е.Н. Мастеница, д.и.н. А.Б. Островский

Адрес редакции:

191186, Санкт-Петербург, ул. Инженерная, д. 4/1

e-mail: journal@ethnomuseum.ru

ISSN 2304-9928

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС77-51222 от 20 сентября 2012 г.

выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций.

Подписной индекс 70735

Содержание

ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ НАУКИ

- Корсун С.А.**
6 В.И. ИОХЕЛЬСОН — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ АЛЕУТОВ

- Мастеница Е.Н.**
18 ИСТОКИ, ТРАДИЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ МУЗЕЕВЕДЧЕСКОГО
ОБРАЗОВАНИЯ: К 25-ЛЕТИЮ КАФЕДРЫ МУЗЕОЛОГИИ И КУЛЬТУРНОГО
НАСЛЕДИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ

- Емельяненко Т.Г.**
25 СОВРЕМЕННАЯ СВАДЬБА В КАРАКУЛЕ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

- Гамбург Б.З.**
38 ЭТНИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ КАШКАДАРЬИНСКИХ АРАБОВ
(СЕЛ. ДЖЕЙНАУ)
Публикацию подготовила Емельяненко Т.Г.

- Салмин А.К.**
49 «ЗАБЫТЫЕ» СТАТЬИ В ЧУВАШСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

- Галеткина Н.Г.**
60 «НАША НАЦИЯ — ЛЮТЕРАНЕ... НАШ ПАСТОР — КАТОЛИК...»:
О РЕЛИГИОЗНОЙ И ГРУППОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЛОКАЛЬНОГО
СООБЩЕСТВА «ПИХТИНСКИХ ГОЛЕНДРОВ»

- Лобачевская О.А.**
71 ЧЕРНЫЙ ЦВЕТ В БЕЛОРУССКОМ НАРОДНОМ ТЕКСТИЛЕ:
ЛОКАЛЬНЫЕ ФЕНОМЕНЫ

МУЗЕЙНЫЕ ФОРМЫ ТРАНСЛЯЦИИ ЭТНИЧНОСТИ

- Хмельницкая Е.С.**
79 НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ ТВОРЧЕСКОЙ БИОГРАФИИ
СКУЛЬПТОРА П.П. КАМЕНСКОГО

- Мадлевская Е.Л.**
92 ВЫСТАВКА «ОБРАЗЫ НАРОДОВ РОССИИ.
К 400-ЛЕТИЮ ДОМА РОМАНОВЫХ»

- Сорокина М.А., Крестовская Н.О., Ковалева Н.И.**
98 НАРОДНЫЙ КОСТЮМ В КОЛЛЕКЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО
РУССКОГО МУЗЕЯ И ПРОБЛЕМЫ ЕГО ЭКСПОНИРОВАНИЯ

- Засецкая М.Л.**
106 ВРЕМЕННАЯ ВЫСТАВКА «И.А. ГАЛЬНБЕК — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ
ЭСТОНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ»

«Наша нация — лютеране... наш пастор — католик...»: о религиозной и групповой идентичности локального сообщества «ПИХТИНСКИХ ГОЛЕНДРОВ»

НАТАЛЬЯ ГЕННАДЬЕВНА ГАЛЕТКИНА

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург
Кандидат исторических наук, доцент кафедры прикладной политологии
e-mail: ngaletkina@eu.spb.ru

Статья посвящена проблематике групповой идентичности и ее религиозной составляющей, рассматриваемой на примере локального переселенческого сообщества так называемых «пихтинских голендров». В первой части работы на основании архивных, библиографических и полевых данных анализируется религиозная ситуация по приезду переселенцев в Сибирь в 1910-х гг., а также ее основные изменения, происходившие в последующие десятилетия. Во второй части представлен анализ современной ситуации, сделанный преимущественно на основе полевых материалов 2000-х гг. Главный исследовательский вопрос — как трансформировалась религиозная идентичность членов данной группы и какую роль она играет в формировании и поддержании групповой идентичности исследуемого сообщества.

Ключевые слова: идентичность, этнические и конфессиональные аспекты идентичности, столыпинские переселенцы, локальное сообщество, история Сибири.

“Our nationality is Lutheran... our priest is a Catholic...” — On the Religious and Group Identity of the Local Community of the *Pikhtinsk Golendrs* (“Big Hollanders”)

NATALIA G. GALETKINA, Ph. D. (History)

Associate Professor, Department of Applied Political Science,
National Higher School of Economics Research University, St. Petersburg
e-mail: ngaletkina@eu.spb.ru

The article addresses issues of group identity and its religious constituent factor, which is studied through the example of the community of immigrants who came to be known as the *Pikhtinsk Golendrs* (“Big Hollanders”) after settlement in Siberia. The first half of the study comprises an analysis on the basis of bibliographic and field data of the religious status situation upon the arrival of the new settlers in Siberia in the 1910s and its main changes in the course of the subsequent decades. The second half provides an analysis of the situation today, chiefly on the basis of the field materials of the 2000s. The bottom-line objective is to show how the religious identity of this group’s members was transformed and what role it played in the development and stability of the community’s group identity.

Key words: identity, ethnic and denominational aspects of identity, Stolypin-era settlers, a local community, history of Siberia.

В данной статье пойдет речь о жителях трех небольших сибирских деревень, расположенных в Заларинском районе Иркутской области. Именуемые в официальных документах как Пихтинск, Средний Пихтинск и Дагник, в обиходной речи и в газетных публикациях они нередко фигурируют под общим названием Пихтинск, а их жители соответственно обозначаются как «пихтинцы» или «пихтинские». Подавляющая часть современного населения упомянутых деревень — это потомки крестьян-переселенцев из Гродненской и Волынской губерний, которые приехали на Пихтинский переселенческий участок Иркутской губернии во времена столыпинской реформы.

До переселения в Сибирь предки пихтинцев входили в более широкое этнорегиональное сообщество, известное как бужские голендры. В Сибири в силу исторических и географических обстоятельств они оказались в изоляции от прежней родины и оставшихся там земляков. Процессы внутригрупповой консолидации и формирования нового локального сообщества начали активно проходить на новом месте проживания. Результаты этих процессов далеки от однозначности и определенности, если мы говорим об этнической составляющей групповой идентичности данного сообщества.

Этническая идентичность понимается здесь как социально и ситуационно обусловленный феномен, во многом представляющий собой результат взаимосвязанных процессов внутренней и внешней идентификации¹. В случае с пихтинскими поселенцами мы имеем дело со специфичным вариантом несовпадения самоидентификации и внешней категоризации. Долгое время жителей Пихтинска в их ближайшем социальном окружении воспринимали как «немцев», хотя сами они в большинстве своем относились к подобной идентификации резко отрицательно. Не принимая внешнего этнического определения, они отчасти выстраивали на этом отрицании собственную идентичность. В последние годы в качестве группового этнонима все чаще выступает номинация *голендры*, хотя в то же самое время в публикациях, посвященных пихтинцам, их называют и *немцами*, и *голландцами*, и *поляками*.

Не просто обстоит дело и с другими составляющими групповой идентичности данного сообщества. Пихтинск в этом смысле представляет удивительный образец сосуществования различных культурных элементов и традиций. «Немецкие» фамилии вкуче с «польскими» именами, богослужбные книги на польском языке, но набранные старинным готическим шрифтом, лютеранская вера, сочетающаяся с юлиан-

ским календарем, культом святых и институциональной принадлежностью к католической церкви, — вот далеко не полный перечень черт, составляющих своеобразие этого локального сообщества.

В данной статье в центре внимания находится лишь один аспект проблематики групповой идентичности — ее религиозная/конфессиональная составляющая. Именно вероисповедание было основной идентификационной категорией по приезду переселенцев в Сибирь, и конфессиональная принадлежность являлась одним из наиболее важных маркеров их групповой идентичности. Смешение конфессионального и этнического, характерное не только для этой группы, породило здесь формулу «наша нация лютеране», отголоски которой до сих пор слышны в Пихтинске.

Мы рассмотрим, что собой представляла религиозная идентичность переселенцев в начале их пребывания в Сибири, как она трансформировалась в дальнейшем и какую роль играет в формировании/поддержании групповой идентичности рассматриваемого сообщества сегодня.

Религиозная идентичность группы в исторической перспективе

Пихтинский переселенческий участок был образован в 1907 г. в Тагнинской волости Балаганского уезда² и находился в 320 верстах от губернского города Иркутска. В 1910 г. на участок прибыли первые ходоки из Волынской и Гродненской губерний³, вслед за которыми стали приезжать и семьи поселенцев. Заселение участка шло поэтапно на протяжении нескольких лет, и к концу 1913 г. здесь находились три небольшие деревни — Новины, Замостече, Дагник (сегодня это соответственно Средний Пихтинск, Пихтинск, Дагник), а также хутор Тулусин, в которых насчитывалось примерно 300 жителей.

Географию проживания основателей Пихтинска накануне их переселения удалось установить по старым метрикам, хранящимся в семьях, по рассказам старожилов и по записям в метрических книгах Иркутской евангелическо-лютеранской церкви⁴. Преобладающая часть переселенцев приехала из Гушчанской волости Владимир-Волынского уезда Волынской губернии и Домачевской волости Брестского уезда Гродненской губернии⁵. Там они жили в нескольких населенных пунктах, обозначаемых в документах как «колонии»: Забужские Голендры, Свержовские (или Свежевские)

Голендры, Замостече (или Самостече), Новины — в Волынской губернии; Нейбров и Нейдорф — в Гродненской губернии.

Жители всех перечисленных колоний были последователями евангелическо-лютеранской веры и относились к Курляндскому консисториальному округу. Наиболее крупным поселением был Нейбров, в 1896 г. здесь проживало 1215 лютеран⁶. В соседнем с ним Нейдорфе, где располагалась церковь и жил пастор, насчитывалось 818 прихожан. Нейдорфский пастор регулярно посещал своих единоверцев в Свержовских Голендрах (443 чел.) и Забужских Голендрах (502 чел.), а жители небольших колоний Новины и Замостече (в каждой проживало по 75 лютеран) сами приезжали на богослужения в Нейдорф или Свержовские Голендры. Службы для верующих из всех упомянутых поселений, как отмечено в консисториальной ведомости, шли на польском языке. Будущих основателей Пихтинска еще до переселения в Сибирь связывали родственные и дружеские отношения, а также объединяли институциональные связи и общие практики, сложившиеся на прежней родине. Это — встречи на общих богослужениях, строительство и ремонт церковного здания, обмена визитами по случаю свадеб, похорон и т.п.⁷. Все это способствовало складыванию локального сообщества на новом месте поселения, где бывшие Нейбров-Нейдорфские прихожане стали относиться к Иркутскому евангелическо-лютеранскому приходу.

Его глава, пастор Вальдемар Сиббуль, в письме крестьянскому начальнику от 14 августа 1912 г. сообщал о своем знакомстве с поселенцами-лютеранами Пихтинского участка. Он характеризовал их как людей работающих, верующих и просил помочь им в строительстве на участке молитвенного дома: «На прежней родине их звали официально Свобужскими, Нейбровскими и Нейдорфскими голендрами — имя, с которым они свыклись и которое им нравится. Поэтому я просил бы присвоить занимаемой ими новой родине имя: Пихтинские Голендры.

При посещении моих новых прихожан сказывался недостаток достаточно просторного помещения, приспособленного для богослужения, соответствующего столь большому числу прихожан, которые также и в мое отсутствие по воскресным дням собираются для чтения проповедей и пения церковных песен. В виду вышеизложенного обращаюсь к Вам, Милостивый Государь, покорнейшей просьбой пойти навстречу назревшим духовным нуждам населения доверенного Вам участка, то есть дерев-

ни Пихтинские Голендры и содействовать постройке молитвенного дома, который скрасит жизнь теперешним труженникам и вновь прибывающим»⁸.

Предложение пастора переименовать участок не нашло отклика у официальных властей, и больше каких-либо комментариев на эту тему в архивных документах не встречалось. Трудно сказать, было ли чиновникам вообще знакомо слово, упоминаемое пастором как официальное наименование группы. В «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» по этому поводу можно прочесть следующее: «Голендры — в Гродненской губернии под этим названием известны потомки голландцев, поселившихся здесь, вероятно в XIII в. В настоящее время, в Брестском уезде, существуют близ местечка Влодавы только две колонии их — Нейбров и Нейдорф, население которых, забыв свой природный язык, говорит на местном наречии, с примесью польских слов»⁹.

Неизвестно, совпадало ли это толкование с тем содержанием, которое вкладывал в слово «голендры» лютеранский пастор. За неимением прямых свидетельств, невозможно с определенностью говорить и о том, как понимали его сами пихтинские поселенцы. В интервью со старейшими жителями Пихтинска, записанных в 1994 г., это слово (чаще всего в форме «олендры») встречается в двух значениях: как этноним и как топоним.

«Вот голендры-то наши и назывались. Наши деды все голендры. А там были поляки какие-то уже отдельно, немцы. А наши, вот эти, которые приехали, да и остались там много — голендры» (м., 1914, ПФ2-94)¹⁰.

«Вообще олендры — это деревня такая. На олендрах жили — так мать называла» (м., 1919, ПФ2-94).

«Олендры-то — нам так и говорили. А что они, эти олендры, означают? Или это нация какая олендры, или это деревня такая. Те, кто здесь сейчас, так они и не знают ничего. То, что пихтинские, а больше ничего, они даже и не слышали про это. Я-то хоть все-таки немного от стариков слышала» (ж., 1920, ПФ3-94).

Встречаются высказывания, в которых слово употребляется сразу в нескольких смыслах, как, например, в следующем фрагменте интервью:

Вопрос: Слышали что-нибудь про голендры?

Ответ: Олендры — ну, вроде как так наш язык и называли.

Вопрос: Язык или людей?

Ответ: Ну, и людей. <...> Олендры — это были, были. Это мы слышали. Это название людей. Вот, например, там ежели попадешь ты в поляки, то там говорят: «Это с олендр при-

шел». Вот наш же пришел, значит, олендровский пришел.

Вопрос: С олендр пришел или олендр пришел?

Ответ: Ну, олендр идет. Да. С олендр — уже значит олендровский. Или вот, скажем, поляк, а тот — олендр, с олендр. (м., 1915, ПФЗ-94).

Если говорить о «голендрах» («олендрах») как о термине, принятом в кругу современных историков-полонистов, то под ним понимается «одна из социальных категорий польского крестьянства, исторически сложившихся в эпоху позднего средневековья»¹¹. Его этимология связана с переселенцами — колонистами, происходившими из Северной Германии, Голландии и Фрисландии, которые в XVI в. осваивали низменные и заболоченные земли на польском побережье Балтики, в долинах рек Висла и Ногат, а позднее — Варта и Нотеца¹². Эти люди, известные своими навыками в области мелиорации, были благосклонно приняты местными землевладельцами, которые предоставляли им земельные участки на льготных условиях. Постепенно в группу вливались колонисты польского происхождения, а слово «голендры» или «олендры» (происходящее от польского *Holendrzy* — голландцы) в большей степени применялось для обозначения не этнического сообщества, а особой категории польского крестьянства¹³. От окружавшего крестьянского сообщества олендры отличались социально-правовым статусом, который предполагал наследственное право пользования землей, личную свободу, замену барщины выплатой землевладельцу оброка. Наряду с этим олендры отличались и конфессиональной принадлежностью. Среди них преобладали последователи протестантских течений, в частности, евангелическо-лютеранского и менонитского¹⁴.

В XVII—XVIII вв. «голендерские» поселения возникают и в других регионах Речи Посполитой, в том числе на землях вдоль Западного Буга и на Волини. Здесь за ними закрепляется название «бужские голендры» (*Bużskie/Bużańskie Holendrzy* в польском языке, *Bugholländer* — в немецком). В немецкой историографии бужские голендры описываются как группа колонистов немецкого¹⁵ или голландско-немецкого¹⁶ происхождения, подвергшаяся в XVII—XVIII вв. полонизации.

Территория, на которой располагались их колонии, после третьего раздела Польши вошла в состав Российской империи. Таким образом, бужские голендры оказались российскими подданными, и в 1910-х гг. небольшая их часть в качестве столыпинских переселенцев появи-

лась в Иркутской губернии и обосновалась на Пихтинском участке.

Во время полевых исследований в Пихтинске не раз приходилось слышать от местных жителей о том, что их предков по приезду в Сибирь «неправильно записали немцами». Однако анализ архивных данных не подтверждает факта такой записи. Категории, указывающие на их этническую принадлежность, в этих материалах не встречаются¹⁷. Складывается впечатление, что на тот момент времени ни для внешнего наблюдателя (будь то чиновник, житель соседней старожильской деревни или поселенец соседнего переселенческого участка), ни для самих членов группы этническая принадлежность не входила в число наиболее важных групповых характеристик. Ключевыми характеристиками для восприятия этих людей являлись статус переселенца и конфессиональная принадлежность.

Вернемся к письму пастора Сиббуля. Если его предложение о переименовании участка осталось без внимания, то на просьбу помочь в строительстве храма власти откликнулись¹⁸. Вслед за ходатайством пастора последовала длительная бюрократическая переписка, которая завершилась лишь к 1914 г. Разрешение на выделение казенного пособия было дано, но, тем не менее, реальных денег пихтинцы не получили, поскольку из-за начавшейся вскоре мировой войны все выплаты по ссудам и пособиям были заморожены.

Молитвенный дом так и не был построен, и люди собирались на «богомоления» в одном из жилых домов. Из-за дальности расстояний иркутский пастор посещал своих единоверцев лишь 1—2 раза в год, проводя на участке по две недели. В это время он вел богослужения, крестил детей, а также регистрировал в метрических книгах Иркутского евангелическо-лютеранского прихода¹⁹ все обряды, которые «по необходимости» (как говорится в документах) совершали в его отсутствие местные «учителя». Обычно это были пожилые мужчины, выбранные из числа самих же поселян и пользовавшиеся среди них наибольшим уважением. Они же проводили в отсутствие пастора воскресные и праздничные молитвенные собрания.

Венчаться молодые пары ездили в Иркутск. Как следует из данных метрических книг, а также из рассказов пихтинских старожилов, браки вплоть до Великой Отечественной войны заключались только внутри своей группы. Поэтому не удивительно, что многих жителей современного Пихтинска связывают родственные отношения, а фамилии, повторяющиеся

в метрических книгах лютеранской церкви, и сегодня преобладают в этих деревнях: Людвиг, Гильдебрант, Кунц, Бытов, Зелент, Гиньбург (или Гимбург), Бендик. Брачные запреты имели религиозную мотивировку, афористичным выражением которой была фраза: «На одной подушке две веры не спят»²⁰.

Эндогамные браки, отсутствие в сообществе «посторонних» людей, не являющихся членами переселенческой группы, следование религиозным традициям, использование своего языка (диалекта украинского или «хохлацкого», как его называют сами пихтинцы) — все это, как можно судить по документам и по рассказам старожилов, сохранялось практически неизменным на протяжении первого десятилетия пребывания группы в Сибири. Однако в конце 1920-х и особенно в 1930-е гг. ситуация изменилась. Советское государство стало активно насаждать новые нормы социальной и экономической жизни. Началось наступление как на единоличное хозяйство, так и на внутриобщинные традиционные и, в частности, религиозные практики.

В Иркутске была закрыта лютеранская церковь, приезды пастора в Пихтинск прекратились. В октябре 1929 г. арестовали местного «служителя культа» Андрея Зелента (в 1938 г. после почти 10-летнего заключения он был расстрелян). Школа стала проводником государственной политики насильственной атеизации. В этих условиях дети все реже участвовали вместе с родителями в воскресных богослужениях, да и сами молитвенные собрания стали проводиться в глубокой тайне.

«Какое тогда было преследование! Ой, на богомоление страшно было идти. Если где соберемся, все боимся, чтоб кто не приехал» (ж., 1916, ПФ4-2005).

«Наш отец тоже погиб, можно сказать, ни за что. Потому что тогда такое время было. А он — как его... Ну, тут в наших деревнях такое собрание делали домашнее. И его как выбрали, что он имел голос хороший, и как читать, рассказывать, петь песни. Он был как будто старший маленько людей. А раньше такое время было — церкви громили, разбивали, уничтожали» (ж., 1927, ПФ11-2005).

Для тех, кто приехал уже сформировавшимся человеком, все эти изменения не означали утраты веры. Изменились формы проявления — отправление культа ушло в подполье. Однако для молодого поколения это имело более серьезные последствия. Конечно, религиозное не было полностью вытеснено из их жизни, но многие религиозные элементы как бы растворились в общем наборе традицион-

ных черт и перестали нести на себе собственно религиозную нагрузку. Появилась альтернатива — возможность осознавать себя частью целой группы без знания и выполнения религиозных обрядов.

Ужесточение политики государства пихтинцы испытали на себе особым образом еще и потому, что к этому времени власти воспринимали их как «немцев». Отчасти это было связано с их «немецкими» фамилиями, отчасти — с лютеранским вероисповеданием. В 1941—1942 гг. почти половина трудоспособного населения пихтинских деревень (около 100 человек в возрасте от 16 до 50 лет) оказалась в трудовой армии²¹. Там они находились практически на положении заключенных до начала 1950-х гг., причем многие из мобилизованных так и не вернулись домой, погибнув от болезней и голода.

Отношение к пихтинцам как к немцам, (а к немцам — как к врагам, «фашистам») сохранялось еще спустя много лет после войны. Травмирующий опыт трудовой армии вкупе с агрессивным отношением в обществе к «немцам» закрепляли негативное восприятие пихтинцами внешней категоризации их группы как «немецкой». Противостояние навязываемой извне этнической идентификации становилось значимой чертой их групповой идентичности.

В 1950-х гг. появляется новый фактор в религиозной жизни группы, имевший долговременный эффект и на формирование групповой идентичности. В соседних с Пихтинском деревнях образуется леспромхоз, на работу в который привозят высланных из Западной Украины иеговистов и пятидесятников. Отчасти интерес к ним со стороны некоторых пихтинцев объяснялся тем вакуумом, который образовался тогда в религиозной жизни деревни. Это было время, когда страх перед репрессиями заставлял людей не «высовываться», не рисковать, принимать «правила игры», предлагаемые государством. Духовные потребности не находили возможностей для своего выражения: люди боялись собираться на богослужения, а те, кто все-таки приходил на них, старались хранить это в тайне. И вдруг на этом фоне появились люди, которые открыто декларировали религиозность, предлагая довольно ясные ответы на вопросы о сути своей веры. К концу 1960-х гг. в Пихтинске уже регулярно проходили религиозные собрания иеговистов и пятидесятников с участием местных жителей. Отношение к ним со стороны тех, кто продолжал придерживаться «веры отцов», было негативным. Таким образом, внутри прежде единого сообщества воз-

никли новые символические границы, связанные с переходом части его членов в «новую веру».

Другим событием, также имевшим долговременный эффект, стало установление в начале 1990-х гг. контактов с настоятелем иркутского католического прихода — вначале заочных (через переписку), затем непосредственных. Впервые приехав в Пихтинск в феврале 1995 г., католический священник вскоре стал регулярно посещать местных верующих, фактически став для них духовным наставником. Подробнее об этом пойдет речь чуть позже.

Во второй половине 1990-х гг. местную религиозную общину несколько раз посещали и лютеранские пасторы — из Новосибирска и Майнца. Их визиты были организованы при помощи того же католического священника²². Однако, к установлению постоянных связей пихтинцев со структурами лютеранской церкви это не привело.

Современная ситуация: декларативный уровень

Описание современной религиозной ситуации в рассматриваемом сообществе хотелось бы начать с анализа категорий, которые употребляют местные жители для описания своей религиозности, то есть с рассмотрения материала на уровне деклараций.

Чаще всего, говоря на эту тему, мои респонденты использовали выражения «вера отцов и дедов», «наша вера», «наша старинная вера», не давая ей четкого определения. Тем не менее, прежняя конфессиональная идентификация «мы — лютеране» присутствует в записанных интервью, хотя степень уверенности, с которой информанты произносят эту фразу, не одинакова. Некоторые пожилые люди из тех, кто регулярно участвует в религиозных воскресных собраниях, говорят это вполне осознанно и без тени сомнения. Часть собеседников ссылается при этом на мнение других людей, на тот факт, что они это «когда-то от кого-то» слышали.

«Вот когда мы жили в леспромхозе, там старенький дед говорил, что наша нация — лютеране... Не знаю... Ну, а лютеране — ну, кто они такие? Как они — такие, как мы или какие? Кто знает, я же не знаю...» (ж., 1931, ПФ10-2005).

«Вообще-то попутали тую нашу веру. Я не знаю, якая наша нация-то. Вот — одни как лютеране, другие как <...> Под вид мы украинцы. На Тулусине старуха жила, и она так тоже тую лютераньску поминала. Шо как будто бы то нация наша такая была. А вот твердо все

равно не могут никто определить, потому что старых людей-то нет уже (ж., 1927, ПФ11-2005).

Приведенные цитаты интересны еще и тем, что показывают явное смешение этнических и конфессиональных категорий.

Один из парадоксов современной религиозной ситуации в Пихтинске заключается в том, что наряду с утверждением «мы/они — лютеране» существует и другая конфессиональная идентификация той же самой религиозной традиции, а именно — «мы/они — католики».

В начале 1990-х гг. вряд ли можно было услышать о том, что пихтинцы исповедуют католическую веру. Сейчас такие утверждения не редкость, хотя встречаются они чаще в интервью не с самими членами сообщества, а с жителями соседних деревень. Подобная категоризация опирается на тот факт, что в Пихтинск регулярно приезжает католический священник. Раз здешние верующие принимают его как «своего», значит и сами они — католики.

О появлении в деревне католического священника одна из моих информанток рассказывает следующим образом: «Ну, сначала так было: вот этот Адольф Альвинин, он прочитал где-то в газетке, что [в Иркутск. — Н.Г.] приехал с Польши священник, по-польски. Его заинтересовало — кто же это, мы-то тоже с Польши приехали. Он написал письмо им²³ — отцу Игнатию, что, если можете, приедьте к нам, мы тоже приезжие люди, мы с Польши, мы хотим увидеть. Ну, им сразу, как, невозможно было. А потом они приехали... <...> Им мы понравились, а они нам понравились. Мы все их встречаем, уважаем, все».

На мой вопрос, как так может быть, что священник — католик, а пихтинцы — лютеране, она отвечает: «Ну, как... Мы... Наша вера лютеранская. Это мне папа говорил. Все, мы — лютеране. А они — католики. Ну, а так... Как они вот станут говорить что, читать, а я много чего знаю, потому что у меня есть такие книги и я читаю их — все сходится! Как там Иисус Христос, как кто — они станут, я думаю — ну, вот я это все читала, мне понятно. Ну, а что не знаю... Конечно, все я не знаю. Ну, а все равно вот — они так почти все по-нашему» (ж., 1916, ПФ5-2005).

«Наш пастор — католик» — эта на первый взгляд парадоксальная в устах «лютеран» фраза часто звучит в интервью. Пастором его называют и те, кто использует определение лютеране и те, кто называет себя/их католиками. Складывается впечатление, что никакого противоречия в этом люди не видят. Может быть, это объясняется тем, что их конфессиональная идентификация не строится на базе знания

догматов и основ вероучения. Здесь нет четкого понимания разницы между христианскими деноминациями, зато присутствуют мотивировки иного рода. «Мы — лютеране» — потому что так говорили старики (родители). «Они — католики» — потому что к ним ездит католический священник.

В разговоре с супружеской парой из числа практикующих верующих возникла интересная аргументация, о которой стоит упомянуть. Высказав утверждение, что их вера — лютеранская, на вопрос о католическом священнике информантка сказала: «А наша — католическая в общем-то. У нас и крест один. Вот». «Наша вера — католическая полностью», — вступил в разговор ее муж, после чего женщина добавила: «Наша вера, как мама все говорила, что мы — католики», и стала рассказывать, как в детстве они вместе с родителями тайно ходили на празднование Рождества, которое отмечалось 25 декабря (ж., 1939; м., 1938, ПФ11-2005). В данном случае информантка прибегает к привычной аргументации — то есть к ссылке на авторитет родителей и пережитого опыта. При этом говорит она вполне искренне и убежденно, так что предположение о намеренном введении собеседника в заблуждение не возникает, хотя ясно, что мама информантки не могла произносить подобную фразу о «пихтинцах-католиках».

Есть еще одна группа ответов, полученных, в основном, от людей молодого возраста, которая свидетельствует о двойственной позиции. Респонденты сначала высказываются относительно конфессиональной принадлежности своего сообщества в целом, но потом уточняют, что сами они — люди не верующие. Например, информантка на вопрос о том, какой она веры, отвечает: «Ну, у нас католическая, наверно», но тут же смущенно добавляет: «Мы вообще... Мы не верим. Ну, как вот — три же веры. Допустим, они в такую веру, другие — в другую. А мы [пауза. — Н.Г.] нет» (ж., 1971, ПФ3-2005). То есть, говоря «у нас», она имеет в виду группу в целом. Затем понятие «мы» сужается до конкретной пары людей — она и ее муж, возникает граница между этим «мы» и практикующими верующими — «они».

Картина будет не полной, если не сказать о присутствии в местном сообществе еще двух религиозных групп — последователей Свидетелей Иеговы и христиан-пятидесятников. Как уже говорилось, их появление в Пихтинске было связано с деятельностью ссыльных украинцев, работавших в соседнем леспромхозе. И те, и другие прибегают к иной, отличающейся от традиционной, модели идентификации. Они

апеллируют не к мнению предков, а к текстам Библии (как бы своеобразно они их ни трактовали), свидетельствующим об истинности их веры. Для них главное — ссылка на положения вероучения, а не на традицию.

Вступление в общину иеговистов или пятидесятников предстает в интервью как точка отсчета, как начало собственно веры. Это, кстати, проявляется и в речи их детей, даже если сами они не разделяют убеждений родителей. Характерной в этом смысле является фраза: «Когда мама стала верующей, она перестала крестить своих детей...» (ж., 1970, ПФ4-2005).

Подобным же образом, то есть, обращаясь к текстам Библии, они критикуют членов деревенского сообщества, не входящих в их религиозную группу. Мол, свечи и кресты — это идолопоклонство, крещение детей противоречит факту крещения Иисуса во взрослом состоянии и т.п. Сами же они подвергаются критике со стороны «традиционных верующих», в первую очередь, именно за факт отхода от этой традиции. Другими словами, вера иеговистов плоха для них не потому, что она неправильная, а потому что это — не «вера отцов». В связи с этим, несмотря на серьезные различия в вероучении между иеговистами и пятидесятниками, многие пихтинцы ставят их в один ряд, воспринимая как единую группу «перебежчиков», предающих прежнюю веру и вносящих раздоры в прежде единое сообщество.

Как бы ни была важна для иеговистов и пятидесятников их новая религиозная идентичность, все же они остаются членами деревенского сообщества и совершенно отрицать авторитет прошлого, освящающего настоящее, не могут. Вероятно, поэтому в интервью с ними наблюдается стремление принизить реальную значимость в их жизни той религиозной традиции, от которой они отошли. Например, когда моя собеседница рассказывает о своем религиозном обращении, она подчеркнута заявляет: «А я ни-ка-кой не была религии» и поясняет, что родители научили ее только молитве «Отче наш», о богослужениях же она ничего не слышала (ж., 1928, ПФ7-2005). Подобным образом («не знаю, не помню») она реагирует на вопросы о традиционных практиках и предписаниях, например, о запрете работать в воскресный и праздничные дни. Тем самым она показывает, что все это не играло большой роли в ее жизни. Если же речь идет о том, чего она не может не помнить, например, о собственной свадьбе, то возникают оценочные высказывания типа «Да мне не нравится наш обычай». Традиция, «наш обычай» теряют здесь положительную окраску, характерную для

большинства рассказов тех информантов, которые придерживаются «веры отцов».

На эту особенность обратили внимание и некоторые мои информанты. Так, молодая женщина, относящая себя к людям верующим, но не практикующим, рассказывая о своей бабушке-иеговистке, которая не желала отвечать на расспросы о прежних обычаях, заметила: «А она сейчас, может быть, то, что другой веры, она даже не хочет этого вспоминать, что раньше» (ж., 1973, ПФ1-2005).

Говоря о том, как определяют себя члены рассматриваемой группы по отношению к вере, необходимо вернуться к утверждениям типа «вера у нас такая-то, но мы сами вообще-то неверующие». Они характерны для молодых респондентов, хотя встречаются и у людей более старшего возраста. Из анализа подобных высказываний становится ясно, что это — не декларация убежденного атеиста. Под неверием здесь понимается отсутствие действий (практик): «не ходим», «не читаем», «не участвуем». При этом общий настрой по отношению к вере и к верующим у них, скорее, позитивный.

Мнения о молодежи людей «верующих», то есть как раз тех, кто «ходит», «читает», «участвует», подтверждают это предположение. Они считают, что молодые ничего не знают, ничего не соблюдают, но «все равно они веруют», «все равно Бога не отбрасывают». Можно предположить, что многие члены группы, преимущественно молодого и среднего возраста, веруют, что говорится, «в душе», хотя в практической жизни эта вера никак себя не проявляет. Чтобы убедиться в этом, перейдем к рассмотрению практических аспектов.

Религиозные практики

Большинство моих собеседников, независимо от того, как они оценивали собственную религиозность, высказывали убеждение в необходимости крестить детей. «У нас все здесь крещеные. Всех крестят. Хотя они не молятся, не читают, но крестить детей — всех крестят» (ж., 1973, ПФ1-2005). Таким образом, крестины объединяют и тех, кто декларирует свою веру, и тех, кто к верующим себя не относит. Интересно, что дочери двух моих собеседниц, входящих в общины иеговистов и пятидесятников, тоже крестили своих детей.

До 1995 г. практически все крещения в Пихтинске совершали два деревенских старика, которые также вели и молитвенные собрания. Их авторитет был настолько высок, что даже с появлением в деревне священника, многие

местные жители предпочитали крестить «по-старому».

Если крестины ритуально оформляют приход человека в этот мир, то похороны — уход из него. Похоронные обряды в Пихтинске — это часть того общего культурного наследия, которое оценивается здесь как «свое» в противовес «чужому», и религиозная составляющая играет в нем значительную роль. Другими словами, похоронные обряды являются здесь значимыми маркерами групповой идентичности. Другой вопрос, что не говорится, о какой этничности идет речь, а функции общеупотребительного этнонима выполняют категории «наши», «по-нашему».

Хоронить «по-нашему» — значит соблюдать определенные обычаи, главными из которых является отпевание. Его совершают пожилые жители деревни, которые по старинным богослужебным книгам читают и поют молитвы на польском языке, сначала — в доме перед выносом гроба с телом, затем — на кладбище и позднее — в доме по возвращении с кладбища. Причем последнее считается сигналом к окончанию поминок. «И у нас не сидят, кто сколько хочет за столом. Сели, покушали. Старики смотрят, чтобы все по три рюмки там налили и все — они начинают читать, все, ты уже не можешь кушать. Прочитали. Они встали, и все выходят из-за стола» (ж., 1973, ПФ1-2005).

В разряд традиционных черт похоронного обряда входит особая одежда покойника, а вернее, покойниц. Женщин хоронят в чепцах и фартуках, в которых они выходили замуж. Этот обычай, пусть все реже, но встречается в современном Пихтинске. Что же касается правила хоронить покойника без обуви, то оно уже практически не соблюдается. Также все чаще традиционный белый гроб (оббитый белой тканью с нашитыми на нее черными лентами) заменяется более стандартным, купленным в городском похоронном агентстве. Хотя многие старики считают своим долгом заранее приготовить для своих похорон доски и ткань для гроба.

Похороны «по-нашему» оцениваются информантами более высоко, чем унифицированный современный похоронный обряд, который зачастую маркируется как «русский». В то же самое время есть понимание того, что в реальности все чаще происходит отход от традиционных (или считающихся традиционными) норм. Показателен в этом смысле следующий фрагмент из интервью: «...а я все говорю: вот умрем, ну, вот наше поколение будет умирать — и некому отпевать будет. Потому что старики умрут и все, и считай,

кто будет петь? Говорим, как у русских будет: придем, постоим и уйдем. Как-то уже не то, мне кажется. Вот хоронили женщину. Она как бы некрещеная или как. А если некрещеная, значит наши не идут петь. И пришли, сели. Я уже не могу. Я привыкла, что на похоронах должны петь, читать там казанья и все, а здесь... Пришли, как эти, посидели-посидели, так как-то не так, уже не по-нашему, и все, потом вынесли» (ж., 1973, ПФ1-2005).

Мотив «последней бабушки», со смертью которой уйдет традиция (вера/язык/отношения в семье), присутствует в речи как молодых, так и пожилых пихтинцев. Это свидетельствует, кроме всего прочего, о том, что традиция, «наш обычай», воспринимается как нечто позитивное: в интервью явно выражено оценочное отношение: «по-нашему» — хорошо, «как у русских» — не очень. Показательно и то, что «не свои», «чужие» определяются в этнических категориях. Свои же или «наши» — через религиозные: для «наших» те, кто не крещен, уже «не наш», потому проводить похоронный обряд «по-нашему» они не будут.

Традиционная пихтинская свадьба — это то, что в первую очередь привлекает внимание всех, кто интересуется местной спецификой. Свадебный обряд стал уже своеобразной визитной карточкой Пихтинска: о нем вспоминают организаторы фольклорных мероприятий в районе и областном центре, его фрагменты инсценируют во время деревенских праздников. Конечно, сегодня в нем присутствуют самые разных элементы, в том числе атрибуты современного городского фольклора. И все же центральные моменты — обряд прощания невесты и жениха с родными, начало и завершения застолья, обряд «прибивания чепца» (очепление — смена венка невесты на чепец замужней женщины) — все это сопровождается молитвами, благословениями и песнопениями по старинным богослужебным книгам, привезенным предками с прежней родины²⁴.

Все эти религиозные действия составляют неотъемлемую часть ритуалов жизненного цикла жителей Пихтинска, причем не только крестин, похорон, свадеб, но также проводов в армию и новоселья. Они входят и в комплекс коммеморативных действий, объединяющих членов группы и поддерживающих их идентичность (например, освящение памятника первым ходокам во время празднования 100-летнего юбилея деревни)²⁵.

Таким образом, жизнь тех самых людей, которые заявляют о своем «неверии», ритуально оформлена религиозной традицией, которая транслируется старшим поколением.

Что касается членов сообщества, декларирующих свою религиозность, то для них главной религиозной практикой является воскресное и праздничное богослужение. Это может быть молитвенное собрание пятидесятников и иеговистов или так называемое «набоженье-ство»²⁶ у тех, кто поддерживает «веру отцов».

«Набоженьства» проходят в каждой из трех пихтинских деревень по воскресеньям, а также религиозным праздникам. В них обычно участвует от 5 до 10 человек. Для каждого воскресного и праздничного богослужения предусмотрен определенный набор текстов на польском языке для прочтения и пения, которые содержатся в старинных богослужебных книгах, хранящихся во многих семьях. Так, ведущий богослужение читает фрагмент Евангелия с пространным комментарием к нему (и то, и другое он берет из «Казаний» — книги проповедей Самуила Домбровского), а также молитвы до и после проповеди, которые помещены на определенных страницах сборника песнопений и молитв, называемого здесь «ксёнжкой». Остальные участники все вместе произносят «Отче наш» и «Верую», а также поют песни из «ксёнжки»²⁷.

Обычно раз в месяц из Иркутска приезжает католический священник и тогда вместо «набоженьства» здесь совершается месса (иногда две, если люди не могут собраться в одном месте). В этих богослужениях участвует гораздо больше людей, чем в другие воскресенья, кроме участников «набоженьств» здесь можно увидеть и более молодых жителей Пихтинска, включая детей. Информанты объясняют это тем, что службу священник ведет на всем понятном русском языке, а не читает по старым польским книгам.

О необходимости использовать русский язык в религиозных практиках для того, чтобы привлечь к ним внимание молодых, говорит не только приезжающий священник, но и сами некоторые участники богослужений. Будет ли совершен в будущем полный перевод религиозных практик на русский язык, сказать сложно. Ведь атрибутами «нашей веры» выступают именно «ксёнжки» и «казания». «Наши» — это те, кто верит как деда, то есть читает «казания» и поет по «ксёнжкам». Здесь возникает очередной парадокс: священник, поляк по этническому происхождению, приезжает в Пихтинск и ведет богослужение на русском языке. Когда же он уезжает, старики снова собираются на набоженье, которое проходит на польском языке, который кроме них самих, мало кто понимает.

Собрания иеговистов и пятидесятников также проходят по воскресеньям. Их участники делятся друг с другом размышлениями о вере, поют, читают фрагменты из Библии, а также изучают различного рода комментарии и разъяснения.

Одной из особенностей пятидесятников является участие в этих собраниях приезжих единоверцев из других поселков и городов. Можно предположить, что эта группа становится для ее участников из Пихтинска настолько значимой, что принадлежность к ней оценивается выше, чем принадлежность к своему сообществу, под которым я подразумеваю переселенцев и их потомков. В качестве примера проявления этой иерархии идентичностей приведу фрагмент интервью, в котором информантка объясняет, почему у нее дома чаще разговаривают по-русски. «Конечно, дети женаты, считай, все на русских. И замуж повыходили. Вот только Нина за сво... за, вот... ну, за деревенского, с нашей... А остальные все за русских, вот шестеро детей за русскими» (ж., 1938, ПФ15-2005). Она явно хотела сказать «за своего», но осеклась. Те пихтинцы, которые не декларируют разрыв с прежней верой, в такой ситуации, скорее всего, сказали бы «за своего». Она же говорит «за деревенского». «Свои» для этой женщины — это, скорее, «пятидесятники». Таким образом, их новая религиозность означает отход не только от веры, но и от чего-то большего, что напрямую влияет на состояние групповой идентичности.

О том, что появление в своей среде иеговистов и пятидесятников воспринимается остальными членами пихтинского сообщества как своего рода раскол прежде единой группы, говорят многие информанты. Приведу лишь одну цитату: «... и вот наша деревня рассоединилась на 4 части. Кто вообще не верит. Кто вот остался, как верил, так и верит, пару человек нас. А кто ушел в эти ... баптисты или иеговисты, или как там их назвали» (ж., 1938, ПФ5-2005).

Возвращаясь к религиозным собраниям, надо сказать, что общей чертой всех этих встреч, будь то набоженность или собрания иеговистов, является немногочисленный состав участников, а также преобладание среди них людей пожилого возраста. Однако эти люди, как и их религиозные практики, пользуются уважением остальных членов группы. Их влияние на общую религиозную ситуацию в деревне непропорционально их количественному составу.

Подводя итог, можно сказать следующее.

Сравнение ситуации на момент переселения с современным состоянием показывает, что религиозная (само)идентификация исследуемой группы претерпела серьезные изменения. В прежние времена принадлежность к одной четко определенной конфессии осознавалась как самими переселенцами, так и сторонними наблюдателями (чиновниками, жителями соседних деревень). Лютеранское вероисповедание было одной из главных характеристик данного сообщества и играло роль фактора, объединяющего всех его членов. Сегодня подобного единства мнений не наблюдается.

Лютеранская идентичность по-прежнему существует в рассматриваемой группе, но она не полностью отражает содержание религиозной составляющей групповой идентичности. Анализ полученного материала позволяет выделить несколько способов религиозной идентификации: «лютеране», «католики», «неверующие», «верующие, но не практикующие», «иеговисты», «пятидесятники». Первые два определения относятся к описанию одного и того же комплекса, который обобщенно можно назвать «вера отцов», а последние два соотносятся с понятием «другая вера».

Один из парадоксов религиозной ситуации в Пихтинске заключается в том, что одна и та же религиозная традиция («вера отцов», или «наша вера») может маркироваться и как лютеранская, и как католическая. Другой парадокс связан с тем, что декларация «мы — лютеране» сосуществует с утверждением «наш пастор — католик» и институциональной привязкой к структурам католической церкви. При этом сами респонденты не видят в этом никакого противоречия.

На вопрос, продолжает ли сегодня религиозный фактор играть значимую роль в формировании/поддержании групповой идентичности, сложно дать однозначный ответ. С одной стороны, снижение уровня религиозности в исследуемой группе повлекло за собой вытеснение этого фактора на второй план. Однако с другой стороны, наблюдается частичное несоответствие того, что заявляется о роли религиозной традиции в жизни членов сообщества («уровень деклараций»), с тем, что присутствует в более подробных нарративах и выявляется в ходе наблюдений («уровень практик»). Жизнь тех самых людей, которые заявляют о своем «неверии», ритуально оформлена религиозной традицией, которая транслируется старшим поколением. То есть влияние на общую рели-

гиозную ситуацию в деревенском сообществе «активных верующих» гораздо сильнее, чем можно было бы предположить, исходя из их количества.

Кроме того, можно наблюдать, как прежде единая группа разделяется сегодня на несколько подгрупп, каждая со своей собственной иден-

тичностью, и происходит это именно на религиозной основе. Отношение к вере в этом смысле продолжает играть важную роль, но, скорее, дезинтеграционную. Из средства группового сплочения оно все больше становится фактором, создающим внутригрупповые границы.

¹ В этом мы следуем за концепцией, предложенной Ф. Бартом и позднее развитой Р. Дженкинсом. См.: Barth F. Introduction // *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Bergen; Oslo, 1998. — P. 9—38. Jenkins R. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Exploration*. — London, 1997.

² ГАИО. Ф. 171. Оп. 5. Д. 235. Л. 27, 28, 133.

³ ГАИО. Ф. 171. Оп. 1. Д. 256. Л. 6 об.

⁴ ГАИО. Ф. 789. Оп. 3. Д. 3—5.

⁵ В двух интервью, записанных в Пихтинске в 1990-е гг., в качестве прежнего места проживания предков упоминается также Любленский уезд.

⁶ Здесь и далее цифры даны на 1896 г. из «Списка приходов Курляндского консисториального округа»: РГИА. Ф. 828. Оп. 13. Д. 529. Л. 200 об., 201.

⁷ Информация об этом содержится не только в вышеупомянутых архивных документах, но и в интервью, записанных в Германии с представителями группы бужских голендров. См. также: Bütow E. *Bug-Holländer in Wolhynien. Spuren und Geschichte*. — Schwerin: Wolin, 2002; Bütow W. *Wir Flüchtlingkinder — die grosse Wanderung. Lebensstationen*. — Berlin: Katrin Rohnstock Medienbüro, 2002.

⁸ ГАИО. Ф. 171. Оп. 1. Д. 401. Л. 1, 1 об.

⁹ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. — СПб., 1893. — Т. 17. — С. 42.

¹⁰ В скобках после цитаты из интервью через запятую указываются пол, возраст информанта, номер полевой фонограммы и год записи.

¹¹ Шостакович Б. Голендры: этимология термина и понятия // Тальцы. — 2004. — № 4. — С. 24.

¹² Освоение так называемых Вислинских Жулаво началось еще при крестоносцах в конце XIII в. Вероятно, поэтому в определении из словаря Брокгауза и Ефрона фигурирует XIII век. Однако начало именно «олендерской» колонизации этого региона относится к XVI в., а появление «олендерских» колоний на Западном Буге — к началу XVII в.

¹³ Шостакович Б. Указ соч. — С. 24—26.

¹⁴ Marchlewski W. *Mennonici w Polsce (o Powstaniu Społeczności Mennonitów Wymyśla Nowego)* // *Etnografia Polska*. — 1986. — Т. XXX. — Z. 2. — S. 129—146.

¹⁵ Kühn W. *Die Anfänge von Neudorf am Bug* // *Deutsche Monatshefte in Polen*. 1938. Nr. 11/12; Holz H. *Die Bughändler: Erste Protestanten Ostpolens* // *Wolhynische Hefte*. — 1990. — Nr. 6. — S. 25—41.

¹⁶ Бютов Э. Происхождение и история бужских голендров // Тальцы. — 2004. — № 4. — С. 3—22.

¹⁷ Подробнее об этом см.: Галеткина Н. Категоризация и репрезентация столыпинских переселенцев (на примере

двух переселенческих групп) // Местные сообщества, местная власть и мигранты в Сибири на рубежах XIX—XX и XX—XXI веков / Науч. ред. В.И. Дятлов. — Иркутск: Оттиск, 2012. — С. 193—217.

¹⁸ ГАИО. Ф. 171. Оп. 1. Д. 401. Л. 2 об.

¹⁹ Метрическая книга о рождении, см.: ГАИО. Ф. 789. Оп. 3. Д. 3; Метрическая книга о браке, см.: ГАИО. Ф. 789. Оп. 3. Д. 4; Метрическая книга о смерти, см.: ГАИО. Ф. 789. Оп. 3. Д. 5.

²⁰ Интересно сравнить это с выражением, зафиксированным исследователями немецких поселений в Западной Сибири: «Старики, однако, относятся к таким (этнически-смешанным. — Н.Г.) бракам с недоверием, говоря, что “две души на одной подушке нехороши”». См.: История и этнография немцев в Сибири / Сост. и науч. редактор П.П. Вибе. — Омск: изд-во ОГИК музея, 2009. — С. 617.

²¹ Подсчеты сделаны на основании списка жителей Заларинского р-на, см.: Список жителей Заларинского р-на, призванных Заларинским РВК в 1940—42 гг., с указанием даты мобилизации и года рождения // Фонды Районного краеведческого музея пос. Залари.

²² Павлусь И. О Пихтинске в Пихтинске // Тальцы. — № 4 (23). — 2004. — С. 91—93.

²³ Множественное число третьего лица («им», «они») она употребляет каждый раз, когда говорит о человеке, к которому обращается на «Вы». Подобные примеры встречаются в речи пожилых жителей Пихтинска. Например, другая моя собеседница вспоминала, как окружающие ее русские не поняли, когда она воскликнула при виде отца: «Ой, таточки мои идут».

²⁴ Подробнее о свадебном обряде в Пихтинске см.: Пядушкина И. Сохраненные традиции пихтинских голендров // Краеведческие записки / Иркутский областной краеведческий музей. — Иркутск, 2002. — Вып. 9. — С. 135—145.

²⁵ Подробнее об этом см.: Галеткина Н. Г. Праздник в Пихтинске: попытка интерпретации смыслов // *Nomen est omen: Сборник статей к 60-летию Николая Борисовича Вахтина (от непослушных учеников)*. — СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2010. — С. 101—127.

²⁶ Словом «набоженность» (от пол. *nabożeństwo* — богослужение) обозначается здесь не вообще любое богослужение, а религиозное собрание именно этой части пихтинских верующих.

²⁷ Слово «ксёнжка» — от польского *książka* — книга. В данном случае всем понятно, что речь идет не о книге вообще, и даже не о какой-то религиозной книге, а именно об этом конкретном сборнике молитв и песнопений. «Казания» (от пол. *kazania* — проповеди) употребляется и как синоним слова проповедь, и как название конкретной книги «Проповеди Самуила Домбровского».