

ФОЛЬКЛОРНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

УДК 398
ББК 82.3

«ЗОИНО СТОЯНИЕ»: ФОЛЬКЛОРНЫЙ СЮЖЕТ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ¹

НИКИТА ВИКТОРОВИЧ ПЕТРОВ

(Российская академия народного хозяйства и государственной службы:
Российская Федерация, 119311, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр.1)

***Аннотация.** Сюжет об окаменевшем святотатце-плясуне, известный в России как минимум с конца XIX в., актуализируется в 1956 г. «Зоино стояние» 1956 г. оказывается наиболее устойчивой текстуализацией этого сюжета, поддерживающегося в 1960–1990-х гг. популярной нарративной схемой о наказании святотатцев за осквернение святынь. На текстовое и сюжетное оформление, популярность и тиражирование этого сюжета в фольклорной среде оказывают влияние религиозные фольклорные нарративы; грешница получает конкретное имя. В 1990-е и 2000-е гг. «Зоино стояние в Куйбышеве» фиксируется в православном и медиадискурсе, детализируется, обретает статус православной легенды, связанной с чудесами Николая Чудотворца.*

***Ключевые слова:** легенда, слух, пляска с иконой, антирелигиозная кампания, нарушение табу, святотатцы.*

Сюжеты не возникают на пустом месте без предшествующей традиции. Слухи, которые актуализируются в определенных эпохи, необязательно оказываются порождением этой эпохи: как правило, в их основе лежит фольклорный или книжный сюжет. Но механизмы отбора информации, определяющие трансмиссию фольклорных текстов, зависят от социокультурного контекста и работают как на сглаживание деталей, так и на добавление других фрагментов. Так получилось с сюжетом о куйбышевской Зое — девушке, которая окаменела, танцует с иконой. Фольклорная традиция, а потом и СМИ взяли на вооружение этот сюжет, актуализировавшийся, как считается, в 1956 г.

Возникает ли он в середине 1950-х гг., в период относительно нестабильной и противоречивой религиозной обстановке в стране? Какие сходные тексты поддерживают его распространение? Множество деталей этой истории проникают в сюжет довольно поздно и обрамляют его, включая в список православных «чудес», тем самым «подгоняя» под определенные лекала и легитимизируя его. Сюжет становится детализированным, как мне представляется, только в конце 1990-х гг., и переходит из разряда слухов в ранг православной легенды. Истории этого сюжета, его связи с социокультурным контекстом 1950–2010-х гг. и посвящена данная работа.

¹ Работа печатается в сокращении в связи с форматом журнальной публикации, связанным с ограничением объема. Вторая часть статьи, посвященная фольклорным истокам сюжета, его интеграции в современной городской текст Самары и репрезентации в медиадискурсе, готовится к печати. — Н. П.

СЮЖЕТ ОБ ОКАМЕНЕВШЕЙ ДЕВУШКЕ В 1950-х гг.: СЛУХИ И РЕАКЦИЯ ВЛАСТЕЙ

Слух — динамичное, постоянно изменяющееся по содержанию сообщение. Г. Олпорт и Л. Постман выделили паттерны изменений содержания сообщения в социальной и индивидуальной памяти: сглаживание, заострение, ассимиляцию. В ходе циркуляции слух имеет тенденцию становиться более коротким, жестким, легче усваиваться и передаваться. Детали сообщения при очередной его передаче всё более сглаживаются, уменьшается количество тем и слов в нем. В специально проведенном лабораторном эксперименте они выявили следующую закономерность: максимальное сглаживание и сжатие слуха происходит в самом начале его циркуляции, а затем идет постепенное уменьшение количества деталей сообщения. Одновременно происходит заострение, то есть более четкое выделение оставшихся тем и деталей. При каждом акте приема-передачи слух ассимилируется, перестраивается в соответствии с потребностями, привычками, интересами и чувствами воспринимающего, причем выделяется главная тема, а все остальные детали (фон) сглаживаются и заостряются так, чтобы соответствовать ей [Allport, Postman 1947; Олпорт 2002, 141]. Критика идей Олпорта и Постмана о передаче информации через слухи (они считали, что слухи сильно искажают информацию и могут угрожать общественному порядку) стала общим местом (см., например: [Shibutani 1966, Miller 2005]): слухи могут передаваться без изменений на протяжении сотен лет, иногда никак не влияют на общественное мнение, однако механизмы трансмиссии слухов, описанные ими, в целом оказываются операциональными для этого исследования.

Можно подумать, что в начале 1956 г. действительно произошел ряд событий, который стал толчком для функционирования слуха об окаменевшей девушке и поводом для его рецепции как среди жителей Куйбышева и окрестностей, так и в официальном дискурсе. 24 января 1956 г. в газете «Волжская коммуна» появляется фельетон «Дикий случай», где передается основной костяк сюжета: «Как передавали из уст в уста подруги суеверной бабки, а за ними — некоторые

другие невежественные люди, на квартире Болонкиной будто бы состоялась вечеринка. Все веселились, танцевали, и только одна из девушек пребывала в печали — для нее не находилось кавалера. И тогда она пошла на святотатство: взяла из переднего угла образ божьего угодника Николая Мирликийского и закружилась с ним в вихре танца под радиолу. Вскоре прогремел гром, в комнате ослепительно сверкнула молния, и девушку заволокло дымом. Когда дым рассеялся, оказалось, что небесные силы обратили богохульницу в каменный столб. Так и стоит она с иконой в руках третий день (по другим вариантам “легенды” — восемнадцатый). Пробовали топором подрубать — ничего не действует...» [Кулагин 1956].

В тексте указывается точный адрес: квартира Клавдии Петровны Болонкиной; танцы на вечеринке, девушка, для которой не нашлось кавалера, икона святого Николая, танец с иконой, гром, молния, дым, окаменение, попытки освободить — подрубание топором. Названы и те, благодаря которым слух распространился: о доме, где произошло событие, 17 января «поведала болезная Аграфена, на которую почти каждый вечер нисходит божья благодать», бабка, которая пришла 18 января к дому Болонкиной с просьбой показать «несчастенькую», «обросший рыжей щетиной субъект в очках, залепленных воском», который давал «разъяснения», рассказывая историю о жене Лота, медицинская сестра психоневрологического диспансера Сорокина и ее подружки Шура и Маша, телеграфистка Сысуева, «дядя», приехавший из Молотовского района Куйбышева (теперь Советский район Самары), и другие, пришедшие поглазеть на чудо. По мнению Кулагина, распространению слуха способствовали городское управление милиции и областное управление МВД, которые выставили на Чкаловской улице усиленные посты и конные наряды. Автор фельетона подводит морализирующий итог: этот «факт стал возможным потому, что мрак религиозных верований и предрассудков еще затемняет сознание некоторой части советских людей» — и говорит о недостаточной работе пропагандистских работников горкома и райкомов КПСС.

Таким образом, дом Болонкиной становится на некоторое время центром

религиозной жизни города, а сюжет начинает циркулировать в Куйбышеве и окрестностях в январе 1956 г. Далее он попадает в фельетон (публикация 24 января), и местный истеблишмент, озабоченный религиозными волнениями перед XX съездом ЦКПСС, запускает пропагандистскую машину², что также способствует дальнейшей трансмиссии этого сюжета и его широкой локализации.

В связи с религиозными волнениями в городе создается 13-я Куйбышевская областная партконференция, а первый секретарь ОК КПСС Ефремов устраивает делегатам мощнейший разнос в связи со случившимся событием. Вот цитата из стенограммы его выступления: «Да, произошло это чудо — позорное для нас, коммунистов, руководителей парторганов. Какая-то старушка шла и сказала: вот в этом доме танцевала молодежь и одна охальница стала танцевать с иконой и окаменела. После этого стали говорить: окаменела, одеревенела — и пошло. Начал собираться народ, потому что неумело поступили руководители милицейских органов. Видно, и еще кто-то приложил к этому руку. Тут же поставили милицейский пост, а где милиция, туда и глаза. Мало оказалось милиции, так как народ всё прибывал, выставили конную милицию. А народ, раз так, — все туда. Некоторые даже додумались до того, что внесли предложение послать туда попов для ликвидации этого позорного явления...» [Соколов-Митрич 2007]. Уполномоченный ЦК по делам РПЦ во время поездки в Борский район (120 километров от Куйбышева) зафиксировал следующие высказывания колхозников: «Мы точно не знаем, что там было на Чкаловской улице, но говорим об этом и сейчас, поддерживаем веру в это чудо и припугиваем этим молодежь, чтобы не хулиганили, меньше ходили на танцы, а больше ходили в церковь»; «Под праздники и в Страстную неделю в этом году не слышно было песен и гармошки, больше стало народу ходить в церковь и причащаться, при этом ходили издалека. В Страстную неделю даже кино срывалось». В июне 1956 г. уполномоченный по Куйбышевской области записал,

что «и сейчас еще есть разговоры, что она стоит» [Информационный отчет 1956].

Эта история как в Куйбышевской области, так и за ее пределами, вероятно, имела широкое хождение, начиная со второй половины 1950-х гг., причем на формирование общественного мнения, связанного с вопросами религии и Церкви, оказали влияние пресса, работа агитаторов и неформальная коммуникация.

Например, в Кировскую область эта история попадает в конце января — феврале 1956 г. и приурочивается к местным реалиям. Как пишет Н. Шабалин, «...17 февраля на стол секретарю Кировского обкома партии легла служебная записка начальника управления МВД СССР по Кировской области Баранова, в которой говорилось, что “за последнее время среди населения... г. Кирова стали распространяться слухи”, из числа которых наибольшее опасение вызывал слух об “окаменевшей девушке”. В один из зимних вечеров в расположенном в черте г. Кирова поселке Дурни якобы происходила вечеринка, в ходе которой молодежь разделилась на пары и принялась танцевать. При этом “одной девушке не хватило кавалера, и она, сняв со стены икону, стала танцевать с ней”. Неожиданно она остановилась и окаменела, будто “вросла в пол”, простояв в таком положении несколько дней. В этих рассказах также фигурировал и некий православный священник, который якобы посещал “окаменевшую девушку” и “не рекомендовал ее трогать» [Шабалин 2004, 99–100]. Фабульный скелет истории, судя по этому сообщению, уже сформировался, причем на его формирование и передачу могла повлиять не только friends-to-friends коммуникация, но и тексты, в которых в письменном и отточенном виде (см. об этом ниже) рассказывалось о чуде: богохульствующую девушку парализовало.

Широкому распространению истории в устной среде способствовало и состояние информационного пространства в СССР, где основные источники информации контролировались властями. Однако на процесс передачи текста влияние, как представляется, оказали

² Официальным началом запуска пропагандистской машины в этот период можно считать постановление ЦК КПСС от 7.07.1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» и последующие документы: [Ануфриев 1978, прилож. II].

и официальные издания по вопросам религии: благодаря им сюжет в начале 1960-х гг. распространяется далеко за пределы Куйбышевской и Кировской областей — о нем знают в Ленинграде, Краснодарском крае, Башкирской АССР.

Так, редакция журнала «Наука и религия» в начале 1960-х гг. комментирует письма читателей, которые хотят знать о куйбышевских событиях. Кузьма Федорович Квочкин³, пенсионер, член КПСС из станицы Ханская Майкопского района Краснодарского края, пишет в редакцию: «Мне недавно пришлось встретить в нашей станице группу религиозных старушек. Одна из них, перекрестясь, рассказывала такую чушь. Якобы в Куйбышеве комсомольцы-«нехристи» решили устроить вечеринку. И вот во время танцев одной девушке не хватило пары; она взглянула на икону святого Николая и сказала: «Святой угодник, пойдем со мной танцевать!» Вдруг эта девушка окаменела, как статуя неподвижная... В таком состоянии она была несколько месяцев, потом вдруг ожила, вышла из комсомола и стала религиозной. Когда я спросил у вещуньи, откуда ей все это стало известно, она стала уверять, что кто-то получил из Куйбышева письмо, в котором «очевидец» все описывает подробно» [Наука и религия 1960, 53]. В упоминаемом письме интересна деталь, которая не встречалась раньше: *девушка вышла из комсомола и стала религиозной.*

Ответ редакции предсказуем и напоминает финальные суждения автора фельетона в «Волжской коммуне» — всё это сказки о чудесах, которыми пестрит всякая религия: «Где же источники этой нелепой сказки, которая, к сожалению, выползла далеко за пределы Куйбышевской области? Дело обстоит следующим образом. В январе 1956 года неизвестные люди, вероятно, из числа тех, кто «кормится»

возле двух городских церквей, распустили по Куйбышеву слух о «богохульнице», танцевавшей на вечеринке с иконой и «наказанной» за это. Сочинители этих слухов были, по всей видимости, люди, искушенные в подобных темных делах, так как постарались придать своей выдумке некую «достоверность»: указали наобум улицу, номер дома и даже номер квартиры. И вот зимним утром к одному из домов на улице Чкалова подошла какая-то старушка и обратилась с вопросом об «окаменевшей отроковице» к проживающей в нем К.П. Болонкиной. Та, разумеется, только развела руками — никаких вечеринок и танцев в ее квартире не было и в помине. Случайно совпадение (с К.П. Болонкиной беседовал участковый милиционер) было истолковано престарелой богомолкой по-своему: власти выставили милиционера, чтобы скрыть от верующих людей «окаменевшую девушку». Богомолка стала препираться с К.П. Болонкиной, спор привлек прохожих, собралась небольшая толпа, которой такие же «христовые люди» стали рассказывать всякие «подробности» — одна нелепее другой. Так родилась сказка о «чуде» в Куйбышеве, которую недобросовестные люди стали в письмах распространять по другим городам. История о «каменной девушке» показывает, что церковники и ныне готовы пойти на любые ухищрения, лишь бы только как-то оживить и подогреть исчезающие из нашей жизни религиозные предрассудки» [Наука и религия 1960, 53].

Письмо, упоминаемое в «Науке и религии», — так называемое «Зоино житие», составленное неизвестным автором, начало циркулировать уже в конце 1950-х гг. Содержание самого «документа» местами различается в разных копиях⁴, у девушки появляется имя — Зоя, но основная фабула везде одинакова: описывается

³ Там же указывается, что об этом пишут Ф. Г. Тарасов из г. Стерлитамака Башкирской АССР, А. И. Боголюбов из Ленинграда и другие читатели [Наука и религия 1960, 53].

⁴ См. два опубликованных текста в архиве Нижегородского университета: из с. Кочетовка Сеченовского р-на, 1996 г. (Абашина П. И., 1912 г.р.); из д. Нориха Сеченовского р-на (Симонова Е. В., 1931 г.р.) — переписано из тетради Дербенева Г. А., с. Двоглазово Тонкинского р-на, на обложке тетради написано: «1964 год, г. Краснодар, Памятник Зое Великомученице» [РРПНК 2008, 234–240]; текст, привезенный из с. Керчомья <на Верхней Вычегде, где> «крупным собранием рукописных сборников владела А. В. Першина (1919–1998). В этих сборниках содержатся духовные стихи (перечень), различные акафисты, святые письма... Еще одной интересной находкой в составе этих сборников является текст эсхатологического содержания — «Стояние Зои в 1956 году в городе Куйбышеве» [Смирнова, Чувьоров 2004, 49].

«неправильное» поведение девушки, чудо стояния, ее оживление.

В 1962 г. «Наука и религия» также разъясняет «случай с параличом», добавляя истории дополнительные подробности: в Куйбышев прилетают знаменитые профессора, священник служит молебен, и окаменевшая оживает. «Шесть лет назад в Куйбышеве церковники пустили провокационный слух, что на одной вечеринке девушка, которой не хватило кавалера, сняла икону и танцевала с ней. За надругание над святыней бог будто бы наказал безбожницу: она окаменела и приросла к полу. Что якобы ни делали атеисты: из Москвы на самолетах прилетали знаменитые профессора — ничего не помогло. Только когда священник отслужил перед статуей молебен и окропил ее “святой водой”, окаменевшая ожила. Этот случай серьезно встревожил куйбышевских атеистов. Они проделали большую работу по разоблачению этой провокации, широко использовавшей все средства идейного воздействия на верующих. Это “чудо” было разоблачено в сотнях лекций, бесед, в печати, в индивидуальной работе с людьми. И эта работа дала свои плоды — об “окаменелой девушке” никто в Куйбышеве не вспоминает без улыбки. Случай с “окаменелой девушкой”, говорящий о том, что куйбышевские атеисты могут по-боевому разоблачать подобные суеверия, не единственный. Одно время в городе подвизался юродивый “прозорливец” и “целитель” некто Водянов. Он лечил верующих единственным средством — водой, в которой его мыли. “Святые помои” применялись как “целебные” от “всех болезней”. За последние два года прочитано около 9000 атеистических лекций. В Кировском районе города прочитано за год 1729 лекций. В Куйбышевском районе их прочитано единицы. В других районах — Кутузовском, Приволжском, Шенталинском, Челно-Вершинском, Чапаевском — атеистическая пропаганда ведется плохо, лекции почти не читаются, индивидуальная работа с людьми не ведется» [Свиридов 1962, 72–73].

Сюжет о Зое во второй половине 1950-х — начале 1960-х гг. распространяется достаточно широко, на это влияют устные рассказы, работа агитаторов, реакция властей, печатные версии (письма в редакцию журналов и ответы на них)

и закрепляется в информационной среде. Почему сюжет о богохульнице, которую наказали высшие силы, не попал на дно низовой культуры, а стал популярным именно в это время? В исследовательской литературе существует детализированная трактовка появления этого сюжета. Бременская исследовательница У. Хун, вписывая его в противоречивый религиозный контекст 1950-х гг., считает, что меседж сюжета следующий: верующие должны сплотиться вокруг Церкви. Кроме того, Хун рассматривает и локальный конфликт 1956 г., который способствовал появлению легенды: «...в феврале 1956 года патриарх и члены Священного синода ознакомились с письмом куйбышевского священника, в котором рассказывалось о сексуальных домогательствах одного иеромонаха в отношении кандидата в духовную семинарию, а также о попытках куйбышевского епископа замять это дело» ([Журнал № 1] цит. по: [Хун 2012]). Говоря о зеркальной симметрии двух историй (святотатство, сексуально коннотированный грех с инвертированным акторов: священник домогается юноши, девушка домогается святого посредством иконы), исследовательница предполагает, что легенда каким-то образом запускается (или ее запускают церковники), чтобы дважды экстернализовать грех: «...во-первых, как грех, совершенный женщиной, которая, во-вторых, не могла принадлежать к духовенству. Божья кара над грешницей восстанавливала справедливость на уровне легенды. В легенде, таким образом, присутствуют и антиклерикальные мотивы, так как “Зоя” наказывает не церковь, а непосредственно божественная сила. Праведный, “невинный” молодой человек в легенде сливается с образом святого Николая, таким образом развеивается и связанная с гомосексуализмом тень, а скандал, соединенный с домогательством, сублимируется в осквернение иконы. В этом виде случившуюся историю можно было рассказывать в воцерковленной среде» [Хун 2012]. Доказать, как и опровергнуть эту точку зрения практически невозможно: схема, предложенная Хун, с инверсией юноши и девушки, общим для обеих историй мотивом сексуального домогательства, слияние образа молодого человека с образом святого — хотя и семиотически,

и по-дандесовски (ср. [Dandes 1976]) красивая, но слишком общая; скрытый смысл (или hidden transcript в терминах Дж. Скотта⁵) при желании можно найти в любом фольклорном тексте. Кроме того, исследовательница высказывает предположение, которое сложно назвать обоснованным: одним из триггеров появления слуха может быть «заказ» РПЦ, которая посредством легенды решила трансформировать сексуальный скандал местной епархии в свидетельство божьей кары за святотатство, что, в свою очередь, привлекло в последующие годы прихожан в церкви. В этом смысле корректнее позиция А. А. Панченко, который считает, что закреплению сюжета и его популярности способствовало его вписание в более широкий контекст религиозного фольклора, который стал реакцией на хрущевскую атеистическую кампанию [Панченко 2012, 299].

ЗОИНЫ МУЧЕНИЯ И ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ: «ОПТИМИЗАЦИЯ» СЮЖЕТА

Наряду с письменными текстами в период с 1960-х по 2010-е годы (и позднее⁶) транслировались и устные нарративы об окаменении девушки, танцевавшей с иконой / человека, танцевавшего в церкви; фольклористы их фиксировали начиная с 1980-х гг. Тексты часто имеют локальную привязку, в зависимости от региона меняется вероисповедание грешницы, место действия, время, акторы: священник, отмаливающий богохульницу, превращается в деревенскую шептуху, молодая девушка — в старуху, мужика: «...той дядько, знялю дзвони, а оце в церкві у тому ж в олтарю, стил там був, оце ж як завалили вже церкву, упала вона, він виліз у церкві на вівтарі, **танці вжарив на том столу дядько** (здесь и далее выделено мной. — Н. П.), і, діточки, шо ж ти думаєш: **паралізувало!** Десять год не ходив, перид себе усе робив...» [Буйских 2013, 204–205].

«У нас такой разговор был, был, был такой разговор, да говорили где-то, вроде

здесь, где-то у нас недалеко было. Да вот как она взяла и начала танцевать. Танцевала и так вот и стояла, как ее приковало. Да, и потом вот отмаливали и там... сколько вот прошло времени» (Зап. от Нины Ивановны Акушиной, 1939 г.р., образ. 6 кл.; Анны Васильевны Грязновой, 1910 г.р., негр., д. Большой Ужин, Новгородская обл., Старорусский р-н. Соб. А. Исмагулова, А. Филиппова, А. Троицкий, Г. Дьяконова) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/1564/interview>].

«Мы Бога не видели; есть он, нет. Веруют... Тут говорят, что якобы девушка одна Богу не верила. И на Паску люди пошли Богу молиться, она пошла танцевать, перед Богом (т.е. перед иконой). И танцевала — и на месте она пришкварилася, стояла. И стояла она три месяца, и никто ее с места не мог стронуть. А потом как-то, к каким-то **шептуньям ходили**, и яна, значит, ожила. А так, как... — живая, но как мертвая; не говорила, остолбенела, как столб. <Соб.: А кто она была — русская?> Нет, католичка. <Соб.: А перед Богом каким она?..> Перед польским <...> <Соб.: А давно это было?> Ну, примерно, год двадцать (Зап. от А. С. Игнатовой, 70 лет, д. Паажоляй, Литва, Рокишкский р-н. Соб. Ю. А. Новиков, М. Романова. 1999 г.) [ФСЛ II, № 56, 56].

«А у нас в Устрекке тоже. Открыли церкву... и — **старушка**. Уже ны... давно уж, семисят лет ей. Пошла она первая плясать. В гармошку заиграли в клубе, и пошла она плясать. Утром не стала... на ноги. И... ию параличом разбило. Разбило сына, разбило дочку, разбило вторую, разбило третью. Только один сын оставши. Вот так!» [АЕУ, ЕУ-Хвойн-99, № 32, ДОМ]⁷.

Случай с окаменением девушки локализуется в Старой Руссе, Нижнем Новгороде, Подмосковье: «Одна вроде бы в Горьком взяла икону и стала танцевать и остолбенела — как столб стояла» (Зап. от Анны Ивановны Старцевой, 1926 г.р., образ. 4 кл., жила на территории монастыря, с. Труфаново-Новоселово, Архангельская обл., Каргопольский р-н. Соб.

⁵ См. теорию Скотта в: [Scott 1990].

⁶ На тексты, записанные в фольклорных экспедициях после 2009 г., повлияли публикации и републикации этой истории в прессе и художественный фильм про Зоино стояние «Чудо» (2009) (см. об этом ниже).

⁷ См. другие тексты: [Добровольская 1997; Штырков 2012, 53–82].

М. М. Каспина, А. А. Трофимов. 1998 г.) [АЛФ]; «*Эта женищина-то, девушка, был вечер, это под Москвой дело было... <...> Она взяла Николая Чудотворца икону и говорит: "Вот это мой кавалер". И стала — она сразу занемела. Пока свяишеник не пришел, молебен отслужили, ею только с места, а так никому было и с места не взять ее*» (Зап. от Антонины Михайловны Дмитриевой, 1914 г.р., образ. 2 кл.; Нины Ивановны Михайловой, 1934 г.р., образ. 8 кл.; Марии Ниловны Ниловой, 1914 г.р., образ. 4 кл. (урож. Ленинграда), д. Михалково, Новгородская обл., Вологовский р-н. Соб. С. Г. Леонтьева, А. Иванова, П. Лямцева) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/970/interview>].

Иногда сюжет вводится информантами в контекст греховности бытового поведения, греха за богохульство, табу, связанных с весельем в церковные праздники, в некоторых случаях рассказывается вместе с эсхатологическими историями.

«*Ну вот я не знаю, правда это, неправда, ее сразу на месте, ее на месте сразу. Это в Старой Руссы говорили, что вот по праздникам нельзя, грех, плясать, танцевать. А там в церкви было устроена клуб. Вот в Старой Руссе, в церкви. И она вот, гэт, взяла и гэт: "А я вот и с иконой пойду танцовать". И, гэт, как она только взяла эту икону в руки, круг прошла и сразу вот померла. Я слышала вот это, ну, правду, неправду, я не видела сама*» (Зап. от Варвары Михайловны Степановой, 1924 г.р., образ. 1 кл., певчая в церкви, д. Взгляды, Новгородская обл., Вологовский р-н. Соб. С. Г. Леонтьева, А. Иванова, П. Лямцева) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/1016/interview>].

«*Ни во что не веруете, а вот все бога ругать, ну вот зачем бога ругать? При чем Бог? А есть такие, ругаются в бога. Это ж непростительный грех. <...> Любые ты грехи делаешь, что угодно делай, Бог прощает, если ты покаешься в грехах. Но если в бога заругаешься, то бог никогда не простит этот грех. Это самый, самый страшный грех — ругаться в Бога. <...> Как немцы пришли, их потом... ушли немцы, и у нас у церкви тоже танцевали люди. Ну я, конечно, ни разу, сестра моя была в церкви, тоже танцевала. А я Богу сильно веровала, я не ходила. Я ходила только в церкву, молилась Богу. <Соб.: Не говорили, что они потом наказаны были?>*

Моя сестра наказана. Она ходит сгорбивши, муж и сыновья погибли. Она наказана богом <...>» (Зап. от Полины Савельевны Годянской, 1925 г.р., образ. 4 кл. (урож. Брянской обл.), д. Новый Бор, Тверская обл., Торопецкий р-н. Соб. Е. В. Кулешов, Е. Данькова) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/3162/interview>].

Часть записанного фольклористами довольно близко повторяет письменные тексты с некоторыми дополнительными подробностями, локальная привязка отсутствует, по сути, перед нами занимательный сюжет, в котором все «небожественные» попытки освободить девушку оканчиваются неудачей.

«*Я токо слышала, бабушка рассказывала, что... <...> где-то в каком-то доме танцевали, в клубе ли, где... я не знаю, или где-то в частном доме. А потом значит... это... всем хватило пар, а девушке одной не хватило пары. Она схватила икону со стены <...> стала... э... танцевать. Она по... круг сделала и стала окаменела. Вот. И потом говорили, что этот дом заколотили... Не могли ничё... Там начнут выпиливать... (хотели вместе с полом ее выпилить), начали выпиливать — пол кровью заливают, и всё*» (Зап. от Валентины Николаевны Подгорних, 1949 г.р.; Павла Серафимовича Подгорних, 1948 г.р., д. Холопье, Архангельская обл., Каргопольский р-н. Соб. Е. А. Литвин. 2005 г.) [АЛФ].

«*Там одна подсмеялась, ну, там на праздник. Они пришли и стали все танцевать, а жених у нее не пришел. <...> Она взяла образ и сказала: "Вот чё я взяла!" Вот и начала танцевать. И она вот так ровненько вот так и встала, окаменела. Ну она стояла так, наверно <нрзб.> дышала, мертва. И долго-долго, всё это... Уж ей и отслуживали, отпевали, отчитывали. Ну вот и ездили, все отпевали, отслуживали, она стояла целыми днями и ночами. Еле-еле ее, так в письме написано все, отчитали, много ездили по церквам, в церкви все отпевали, иначе было ниче не сделать. Каялися. Вот уж я не помню, как в письме-то как тут было писано. Ну она, наверное, не много пожила. И умерла. Вот это я слыхала, вот это в письме» (Зап. от Галины Ивановны Потехиной, 1933 г.р., негр., ведет службы в церкви вместе с А. А. Шиповой, д. Анциферово, Костромская обл., Буйский р-н. Соб. М. Л. Лурье, Н. Миргородская,*

Н. Белоева, Д. Сурикова) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/3426/interview>⁸].

Нарративы о наказании за богохульство в фольклорных интервью иногда идут в одном ряду с Зоиным стоянием:

Инф. 1: «Она взяла так, она учительница была. А он коммунист. А ей, значит, батюшка был. А церкви... где она... взяла сожгла церковь. А потом парализовало ее, и все. Эту вот, которая сожгла церковь, парализовало ее, значит, и померла. Понял? Вот что <...>» Инф. 2: «А мама моя и говорит: "Вот так в Куйбышеве был вот такой случай. Был праздник. Девушка пригласила своего кавалера, и узяла Николая Чудотворца и давай плясать с Николаем Чудотворцем. Икону в руки, вот девушка. Ну что ж, вот так, как стала, говорит, на онном месте, и всё. Эта девушка. И ей не оторвать. Хотели оторвать — кров. Не оторвать. Пока пришел этот Николай Чудотворец. Вот это, к этой девушке. Ну что ж", — это мне мама моя говорить. Потом эта жен... ну, она девушка... пришла к нам работать. Я грю: "Дорогая, правда, вот, так и так, — я говорю, — слышала, правда, это такое дело было у вас там у Куйбышеве?" — "Да, — говорить, — правда было. Но только, — говорить, — туда никого не подпустили. <...> Туда, говорит, не допустили, никого. Что там было, нас, — гьт, — глазеть туда не допустили". Вот так. А вот что было?

Ишь, она с иконой давай там плясать. Как встала на онном месте, так ни с места. Хотели взять — кров. Николай чудотворец ее. В руках у нее икона Николая Чудотворца была» (Зап. от Елены Ивановны Алексеевой, 1928 г.р., образ. 6 кл. (Инф. 1); Александра Ивановича Алексеева, 1949 г.р., образ. 8 кл. (Инф. 2), д. Манушкино, Тверская обл., Торопецкий р-н. Соб. Е.В. Кулешов, Е. Лисицкая, М. Штыб) [АКФ: <http://folk.polarstarspb.ru/node/3019/interview>].

М. Ч.: «Церковка в нас була, хороша церква, на весь район у нас була церква. Чи на область даже. Сильна була, красива. І дзво-они, дзвони, деточка, були... а розбивали ж її. Наші і розбивали, наші ж розбивали... партейні, бо не любили вони церкву. Спиридоновна ж не любила церкву, Люся — не любила. От і розбивала її, ту церковку, от її, деточка, і покалічило». Л. С.: «Той бабі, шо танцювала на престолі, да, мам?» М. Ч.: «Да!» Л. С.: «Опице, руки-ноги покрутило». М. Ч.: «А мужик один тоже ж, деточка — та їх багато розбивали, їх усіх і покалічило...» Л. С.: «...а вон ана престолі... танцювала на престолі». М. Ч.: «Ну, вона калікою стала вопице — і руки, і ноги покрутило, і вона, детка, усю жизнь лежала» [Буйских 2013, 205].

Некоторые тексты в записях 1970–2010-х гг. являются устным пересказом письменного «Стояния Зои»⁹, но большая

⁸ Похожие тексты см.: [АКФ]. URL: <http://folk.polarstarspb.ru/node/2394/interview>; <http://folk.polarstarspb.ru/node/787/interview>

⁹ Ср. саратовский вариант, чуть ли не наизусть выученное письмо. Занимательна концовка: Зоя из «нашей деревни» выжила, потому что ушла в монастырь: [Чудо стояния].

В нашей деревне произошло чудесное событие, подтверждающее силу Господню. Оно укрепило веру в Николая-чудотворца, святого старца, сильнее, чем все призывы и проповеди нашего отца Василия.

У нас в деревне жила семья: мать и дочь. Мать была истинно верующая христианка. Она никогда не пропускала ни одной службы в храме, вовремя исповедовалась и причащалась. Дома у нее стояли иконы всех святых, но особенно почиталась икона Николая-чудотворца. Дочь же была атеистка. Она все время высмеивала мать, пыталась снять иконы, оскорбляла местного священника.

Вот как-то в ночь под Рождество мать ушла в церковь. А дочь собрала молодежь на вечеринку. Все приглашенные пришли, а ее друга, которого звали Николаем, еще не было. Молодежь немного выпила и начала танцевать. А хозяйке танцевать не с кем. Недолго думая, она схватила икону Николая-чудотворца и говорит: «Раз мой Николай не пришел, буду танцевать с этим старичком». Только она начала кружиться, как раздался страшный гул, и девушка тут же застыла, как будто превратилась в камень. Опомнившись от ужаса, гости в страхе разбежались по домам. Подруга девушки побежала в церковь, где нашла ее мать, и рассказала ей о случившемся. Скорее вызвали врача, скорую помощь из города. Но они ничего не смогли сделать. Врачи девушке и нашатырь давали нюхать, и уколы пытались делать, а иголки шприцов не могли воткнуться в кожу и ломались, как о камень. И примочки разные делали — ничего не помогало. Стоит девушка, как камень, но видно, что живая. Мать пригласила священника. Он пришел, окропил ее святой водой, отслужил молебен за здравие. После этого удалось вынуть из рук икону Николая-чудотворца.

часть записанных нарративов, опираясь на фабульный скелет, самостоятельно разрабатывает историю о наказанной грешнице — плясунье с иконой. Как пишут комментаторы сборника «Рукописная проза Нижегородского края»: «Факт наличия у письменного текста устных версий сюжета свидетельствует о его известности и популярности. Лишенные затянутого сюжета и страшных подробностей, устные рассказы о девушке, по глупости совершившей страшный грех, передают историю личности. Простота истории, ее созвучность историям о святотатстве разрушителей церкви и церковного имущества (в том числе и икон) способствует востребованности письменной истории о мученице Зое и появлению устных рассказов о ней» [РРПНК, 241]¹⁰. Дело, вероятно, обстоит несколько сложнее: письменный текст «жития», во-первых, не является первичным, во-вторых, не только он влияет на устные рассказы: как видно из разобранных выше примеров, происходит взаимовлияние разных письменных и устных форм и версий этого сюжета. В итоге мы имеем набор интерпретационных текстов, семантическим ядром которых оказывается в первой категоризации «спор о вере» в ситуации конфликта между атеистами и верующими; во второй категоризации — «наказание за

грех, совершенный намеренно или ненамеренно», в третьей — «человек наказывается за осквернение святынь» и в четвертой — «танцора с иконой парализует / он умирает».

Герменевтические нарративы второй и третьей групп, которые транслируются в сельской культуре в довольно широкой диахронической перспективе (1930–2000), как мне представляется, оказываются отражением конфликтной религиозной ситуации, а информация об этой ситуации, следуя концепции Э. Оринга, распространяется в тексте с особым риторическим обрамлением — легендой о необычном, о чуде. По мнению Оринга, распространению таких текстов способствует особое отношение к их содержанию: оно подвергается сомнению, а следовательно, нуждается в поддержке и должно быть дополнительно обосновано: аргументировано и документировано [Oring 2008].

С другой стороны, мы видим, как государство пытается вводить монополию на религиозный фрейминг, ведя антирелигиозную кампанию, и за счет институализации новых форм контроля на местах регулировать социальное поведение групп населения в будущем. В то же время социальная реальность, в которой хрущевская антирелигиозная кампания

Мать поняла, что только вера спасет ее дочь. Была мать истинно верующей, а теперь и вовсе из церкви не выходила, за дочь не переставая молилась. Она написала письмо Патриарху всея Руси о своей беде, просила, чтобы он своей силой дал отпущение грехов дочери, предстал заступником и просителем за нее перед Господом. Патриарх ответил, что на все воля Божия, что он будет просить за девушку и чтобы мать сама молилась, не переставая. Тем временем со всей страны съезжались люди посмотреть на чудо. Милиция старалась не допустить распространение информации. Выставили у дверей охрану и никого в дом не пускали. Но люди располагались возле дома, и по ночам было слышно, как девушка кричала: «Люди, это мне за грехи мои кара такая! Люди, Бог есть. Уверуйте и вы спасетесь!» Но вот однажды подходит к милиционерам какой-то старичок с белоснежной бородкой и просит его пропустить в дом. Милиционер ему отказал. На минутку отвернулся к другому, а когда снова повернулся — старичок исчез. И тут же страшные крики девушки прекратились. Милиционер пошел посмотреть, в чем дело. Он увидел, что девушка лежит на полу без сознания. Когда врачи привели ее в сознание, она рассказала, что перед ней внезапно возник старец, ласково ей улыбнулся, перекрестил и исчез. Когда ее поднимали, повернули в сторону, где висели иконы. Девушка вскрикнула и показала на икону Николая-чудотворца. Она сказала, что он пришел и простил ей ее грех. Девушка после этого случая долго лечилась от истощения. Но врачи так и не поняли, как она могла так долго жить без пищи и воды. Все основные органы у нее остались в полном порядке. Она выжила благодаря силе, с которой она уверовала в Бога. Вместе с матерью они ушли в монастырь благодарить Бога за чудесное спасение (Зап. от А. П. Буровой, 65 лет, Саратовская обл., с. Ивантеевка. Соб. Т. Г. Давыджкова. 1988 г.) [Горбунова 2003, 50–51].

¹⁰ Там же публикуются два нижегородских варианта, ориентированных на письменный текст, и есть ссылка на другие устные пересказы «Стояния Зои»: колл. 37, ед. хр. 7, № 56, 1977 г., д. Арефьево Ковернинского р-на; колл. 62, ед. хр. 10, № 123, 1998 г., с. Владимирское Воскресенского р-на, зап. от А. Жильцовой, 1923 г.р.; там же, № 142, зап. от Н. С. Зайцевой, 1914 г.р.

и соответствующая атеистическая пропаганда формируют особый информационный фон, приводит к возрастанию популярности легендарных текстов о возмездии за совершенный грех. В них особенно акцентируются семантические поля «святость», «греховность», «возмездие» и «чудо». Некоторые (если не многие) рассказы об осквернении святынь и наказании святотатца [Фадеева 2003] записаны собирателями в ситуации разговора о грехе, который совершают как отдельные люди, так и группы людей, обладающие информационным и символическим авторитетом в селе (атеисты, коммунисты, колхозники). Они разрушают церкви, снимают колокола, кресты, топят бани иконами, оскверняют храмы, стреляя в них, делая из них секуляризованные здания — магазины, зернохранилища, клубы, пилорамы¹¹.

При этом надо понимать, что нарративная схема «люди совершают некое действие в отношении почитаемого персонажа/святого/святыни, затем наказание» довольно универсальна, а наказание обидчиков зачастую эквивалентно тем действиям, которые они хотели совершить в отношении «жертвы» [Штырков 2012, 54–81]. Хорошей иллюстрацией этой закономерности служит текст, записанный в Черкасской области: *«Мужчина (партийный активист) испражняется в престоле церкви, говоря: «Як є той Бог на світі, то хай мене накаже». Затем его задавило лесом, который он вез, и у него «выскочил кал ртом и задом» на глазах у многих людей»* (Зап. в с. Гамарня, Каневский р-н, Черкасская обл., Украина. Соб. (Ю. Буйских?). 2007 г.) [Буйских 2013, 200].

Наказание не всегда соответствует преступлению, финал истории предполагает некий ущерб, который понесет грешник: *«До революції була в нашом селі церква»*.

В 1937 году стали ее закрывать. Собрались мужики, стали колокола стаскивать. Тянули, тянули, а колокол не идет, словно как сила какая его держит. Подняжали еще мужики, с соседних деревень прибежали — тут колокол-то и ухнул вниз. Да только не разбился: все доски на крыльце разбил, краем землю пробил, да в земле и застрял. Из того колокола язык выпал, здоровый язык, пудов так на восемнадцать. Один мужик, который тут самый сильный был, взял его и понес. На следующий день зачах и через неделю помер... Колокол тут еще долго лежал, никто к нему не подходил, боялись люди» (Зап. от Николая Михайловича Кислицина, 1926 г.р., пос. Верхнелальск, Кировская обл. Соб. А. В. Торопов) [Фадеева 1994].

Симметрия наказания и совершенного греха — необязательное условие для реализации описанной нарративной схемы, варианты могут быть различными:

— отец-коммунист заставил детей отвезти иконы¹² в речку и утопить — их Бог покарал, они оба стали дураками — *сдурнели*; отца убили при немцах (Зап. от А. С. Игнатовой, 70 лет, рассказчицу дополнял А. Н. Игнатов, д. Паажоляй, Рокишский р-н, Литва. Соб. Ю. Новиков, М. Романова. 1999 г.) [ФСЛ II. № 54, 73];

— мужик отрекается от своей веры: хотел жениться на католичке, ксендз заставил его топтать старообрядческий крест; мужика зарезало поездом (Зап. от Дарьи Аксентьевны, 75 лет, и Акилины Аксентьевны, 77 лет, с. Ужусалаяй, Йонавский р-н, Литва. Соб. В. Дьячкова и М. Романова. 1999 г.) [ФСЛ II. № 54, 74];

— девушка в молельне подходит к иконе, смотрясь в оклад, причесывает волосы; когда умерла, на голове ползали большие червяки (Зап. от. Х. А. Кузнецовой, 70 лет, д. Данейкяй, Литва, Зарасайский р-н. Соб. В. Дьячкова, Ю. Новиков и М. Романова. 1998 г.) [ФСЛ II. № 57, 74];

¹¹ Ю. Буйских выделяет две категории: 1) осквернение храма (а) «перепрофилирование» церковных зданий: делают склад зерна, овощей, колхозной техники, кинопрокат, клуб, школу; (б) целенаправленное бессмысленное поругание: активисты устраивают танцы на алтаре / испражняются в церкви; 2) разрушение или сожжение храма со сбрасыванием крестов и куполов (сопровождается рассказом о последующей постройке на святом месте дома культуры, школы, магазина, пилорамы и т.д.) [Буйских 2013, 201]. Важно, кто совершает греховный поступок: часто это свои «чужие», пришлые — председатель колхоза, приехавший недавно в село из города, житель соседней деревни [Мороз 2000].

¹² Иконы в этом тексте называются малдовками, вероятно, от литовского malda — молитва [ФСЛ II, 73].

— коммунист выбрасывает иконы в водоем около бани; после бани ныряет, натывается на острый предмет и умирает (Зап. от Д. П. Сиволова, 75 лет, д. Думсая, Йонавский р-н, Литва. Соб. Р. Еленские и Ю. Новиков. 1997 г.) [ФСЛ II. № 53, 72].

Нарративная схема довольно лабильна и может «включать» и «выключать» различных акторов. При этом актор, состояние которого пытаются изменить с помощью поругания или осквернения, должен иметь некий символический авторитет. В тексте из Самарской области обидчики повитухи, которые хотели ее утопить, сами тонут: «...Задумали ее украсть. Поздно вечером подъехали они к ее дому и сказали, что дите принять надо, и увезли. Бросили в прорубь, а сами уехали. Бабка не утонула, ее шуба и вытянула наверх. А глас Господний и говорит: "Ты делала доброе дело, не губила людские души, а помогала появиться на бел свет". Так Господь Бог человека спас. А в это же

время похитители напились пьяными и в речке да вместе с лошадью в проруби и потонули» (Зап. от А. П. Торчалихиной, 75 лет, с. Осиновка, Ртищевский р-н, Саратовская обл., Соб. С. Лука и Н. Ефимова. 1983 г.) [Горбунова 2003, 52].

В самом общем виде сюжет про танец с иконой оказывается конкретной реализацией нарративной схемы: «человек нарушает табу, наказан высшими силами». Попадая в пул текстов об осквернении святынь, актуальных в ситуации социокультурного и религиозного конфликта второй половины 1930–1960-х гг., когда власти закрывают церкви и превращают их в клубы и магазины¹³, тексты об окаменевшей девушке и ее религиозный опыт оказываются настолько близки жителям деревни и города, что они осваивают его и превращают в локализованный рядом, узанный из достоверного источника и близкий собственному мировоззрению нарратив.

Источники и материалы

АЕУ — Архив Европейского университета в Санкт-Петербурге.

АКФ — Архив Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ.

АЛФ — Архив лаборатории фольклористики РГГУ.

Журнал № 1 — Журнал № 1 заседания Священного синода. 7 февраля 1956 г. // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 2. Д. 176а. Л. 1–6.

Информационный отчет 1956 — Информационный отчет. Куйбышевская обл. за первое полугодие 1956 г. 8 июля 1956 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1356. Л. 17.

Кулагин 1956 — Кулагин В. Дикий случай // Волжская коммуна. 1956. № 20 (10897), 24 января С. 8.

Наука и религия 1960 — О «каменной девушке» и лжи на длинных ногах // Наука и религия. 1960. № 10.

РРПНК 2008 — Рукописная религиозная проза Нижегородского края: Тексты и комментарии / Сост. Ю. Шеваренкова. Н. Новгород, 2008.

Свиридов 1962 — Свиридов Н. Главное — знать людей! Атеисты за работой // Наука и религия. 1962. № 8. С. 72–73.

Смирнова, Чувьуров 2004 — Смирнова О. Н., Чувьуров А. А. Экспедиция на Верхнюю Выгледу // Живая старина. 2004. № 3. С. 49–52.

Соколов-Митрич 2007 — Соколов-Митрич Д. Каменная Зоя. Как скромная работница трубного завода стала великой грешницей // Русский репортер. 2007. 26 декабря. URL: http://rusrep.ru/2007/30/zoino_stoyanie (дата обращения: 13.06.2016).

УПФ 2008 — Украинский политический фольклор. Київ, 2008.

ФСЛ II — Фольклор старообрядцев Литвы. Тексты и исследования. Т. II. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.

Исследования

Ануфриев 1978 — Ануфриев Л. Религия и жизнь: вчера и сегодня. Одесса, 1978.

Буйских 2013 — Буйских Ю. С. «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 советском и постсоветском пространстве: Сб. ст. / Сост. А. Архипова. М., 2013. С. 200–210.

Горбунова 2003 — Горбунова Л. Г. Легендарные рассказы в записях последних десятиле-

¹³ «По всей видимости, именно это массовое разорение церквей и уничтожение священных объектов было наиболее травматичным для локальных религиозных культур русской деревни, поскольку оно отразилось в обширной группе устных нарративов о святотатстве и наказании за него» [Панченко 2012, 287–288].

тий (1970–1990-е гг.) // Кабинет фольклора. Статьи, исслед. и матер. / Под ред. В. К. Архангельской. Саратов, 2003. С. 43–59.

Добровольская 1997 — *Добровольская В. Е.* Несказочная проза о разрушении церквей // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 2. М., 1997. С. 76–88.

Мороз 2000 — *Мороз А. Б.* Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 6. М., 2000. С. 177–185.

Олпорт 2002 — *Олпорт Г.* Становление личности: Избр. труды. М., 2002.

Панченко 2012 — *Панченко А. А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012.

Фадеева 1994 — *Фадеева Л. В.* Лузяне рассказывают... // Живая старина. 1994. № 3. С. 52.

Фадеева 2003 — *Фадеева Л. В.* Рассказы о разорении святыни в современной устной традиции Пинежья (К проблеме специфики сюжета и жанра) // Рябининские чтения — 2003. Музей-заповедник «Кижы». Петрозаводск, 2003. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/29.html> (дата обращения: 24.07.2014).

Хун 2012 — *Хун У.* Содом и гоморра в Куйбышеве // Неприкосновенный запас. 2012. № 6 (86). URL: http://magazines.russ.ru/nz/2012/6/h8-pr.html#_ftnref2 (дата обращения: 13.07.2014).

Шабалин 2004 — *Шабалин Н.* Русская Православная Церковь и Советское государство в середине сороковых — пятидесятые годы XX века. На матер. Кировской обл. Киров, 2004.

Штырков 2012 — *Штырков С. А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб., 2012.

Allport, Postman 1947 — *Allport G. W., Postman L. J.* The Psychology of Rumor. New York, 1947.

Dandes 1976 — *Dandes A.* Projection in Folklore: A Plea or Psychoanalytic Semiotics. Modern Language Notes. № 91(6). P. 1500–1533.

Miller 2005 — *Miller D. E.* Rumor: An Examination of Some Stereotypes in Symbolic Interaction. Vol. 28, № 4 (Fall 2005). P. 505–519.

Oring 2012 — *Oring E.* Legendry and the Rhetoric of Truth // The Journal of American Folklore. Vol. 121. № 480 (Spring, 2008). P. 127–166.

Scott 1990 — *Scott J. C.* Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. Yale, 1990.

Shibutani 1966 — *Shibutani T.* Improvised News: A Sociological Study of Rumor. Indianapolis, 1966.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Петров Н. В. <https://orcid.org/0000-0002-2467-9535>

Кандидат филологических наук, заведующий Научно-исследовательской лабораторией теоретической фольклористики Российской академии народного хозяйства и государственной службы: Российская Федерация, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1; тел.: +7 (499) 956-99-99; e-mail: nik.vik.petrov@gmail.com

“ZOYA’S STANDING”: A FOLK PLOT AND SOCIAL REALITY

NIKITA V. PETROV

(Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration:
82, Vernadskogo av., Moscow, 119571, Russian Federation)

Summary. *This storyline has transformed from rumors to the contemporary oral legend. The main plot is based on a presumptive accident told in rumors from Kuibyshev (nowadays Samara) city. In 1956 a young atheist woman named Zoya arranged a New Year night party, her fiance Nikolay did not come, and she started the dance with the icon of St. Nicholas. Friends tried to stop Zoya, but she said: “If there is a God, let him punish me.” Suddenly all guests heard a thunder and lightning in the room and after that they saw Zoya standing in the middle of the room, paralyzed — stone-like, with the icon still in her hands. The plot about a dancer-blasphemer, who was paralyzed — almost stone-like, is known in Russia from the end of XIX at least. It got actualized in 1919. But “Zoya’s Standing” (1956) appears to be the most stable textualisation of this plot. It was supported by a popular narrative scheme about the punishment of sinners for profaning the sanctities and was kept in folklore tradition from behind circulation in a written (published) form in the 1960s — the 1990s. Probably religious narratives about the punishment of sinners for profaning the sanctities affect the text and the idea design, popularity and replication of the legend about Zoya in the USSR. Those texts appeared in the peasant’s culture as a reaction to an anti-religious campaign of the Soviet epoch. “The Zoya’s Standing in Kuibyshev” is circulated in orthodox and media discourse in the 1990s and in the 2000s, it has obtained the status of an Orthodox legend (related to the miracles of St. Nickolas) and has become a “folklore brand” of Samara, which was believed to be based on “real historical events”.*

Key words: *dancer-blasphemer, rumor, dancing with an icon, anti-religious campaign, taboo, blasphemers.*

References

Allport G. W., Postman L. J. (1947) *The Psychology of Rumor*. New York. In English.

Anufriyev L. (1978) *Religiya i zhizn': vchera i segodnya* [Religion and life: yesterday and today]. Odessa. In Russian.

Buyskikh Yu. S. (2013) “Eсли est’ etot Bog na svete, to pust’ menya nakazhet...”: predstavleniye o Bozh’yey kare v rasskazakh o poruganii svyatyn’ v Ukraine [“If the God exists, he has to punish me...”: the idea of God’s punishment in stories about the desecration of saints in Ukraine]. In: *Mifologicheskkiye modeli i ritual’noye povedenie v sovetskom i postsovetskom prostranstve* [Mythological models and ritual behavior in the Soviet and post-Soviet space]. Ed. by A. Arkhipova. Moscow. Pp. 200–210. In Russian.

Dmitriyev A. V., Latynov V. V., Khlopyev A. T. (1996) *Neformal’naya politicheskaya kommunikatsiya* [Unofficial political communication]. Moscow. In Russian.

Dobrovol’skaya V. E. (1997) *Neskazochnaya proza o razrushenii tserkvey* [Folk prose about destruction of churches]. In: *Slavyanskaya traditsionnaya kul’tura i sovremennyy mir* [Slavic traditional culture and modern world]. Vol. 2. Moscow. Pp. 76–88. In Russian.

Dundes A. (1976) *Projection in Folklore: A Plea or Psychoanalytic Semiotics*. *Modern Language Notes*. No 91(6). Pp. 1500–1533. In English.

Fadeeva L. V. (2003) *Rasskazy o razorenii svyatyni v sovremennoy ustnoy traditsii Pinezh’ya* (K probleme spetsifiki syuzheta i zhanra) [Stories about the ruin of the sanctities in the contemporary oral tradition of Pinega (To the problem of plot specificity and genre)]. In: *Ryabininskiye chteniya - 2003* [Ryabinin readings-2003]. Petrozavodsk. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/29.html>. In Russian.

Fadeeva L. V. (1994) *Luzyane rasskazyvayut...* [Lusa locals tell...]. *Zhivaya starina* [Alive Antiquity]. 1994. No. 3. P. 52.

Gorbunova L. G. (2003) *Legendarnyye rasskazy v zapisyakh poslednikh desyatiletiiy (1970–1990-e gody)* [Legend stories in records of recent decades (the 1970s — the 1980s)]. In: *Kabinet fol’klora. Stat’i, issledovaniya i materialy* [Room of folklore. Articles, research and materials]. Ed. by V. K. Arkhangel’skaya. Pp. 43–59. In Russian.

Huhn U. (2012) *Sodom i gomorra v Kuybysheve* [Sodom and Gomorrah in Kuibyshev]. *Neprikosnovennyy zapas* [Neprikosnovennij Zapas]. Moscow. 2012. No. 6 (86). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2012/6/h8-pr.h>.

Miller D. E. (2005) *Rumor: An Examination of Some Stereotypes in Symbolic Interaction*. Vol. 28, No. 4 (Fall, 2005). Pp. 505–519. In English.

Moroz A. B. (2000) *Ustnaya istoriya russkoy tserkvi v sovetskiy period (narodnyye predaniya o razrushenii tserkvey)* [Oral history of the Russian

church in the Soviet period (folk narratives about the destruction of churches)]. *Uchenyye zapiski Rossiyskogo pravoslavnogo universiteta ap. Ioanna Bogoslova* [Proceedings of the Russian Orthodox University, ap. John the Theologian]. 2000. Issue No. 6. Pp. 177–185. In Russian.

Olport G. (2002) Stanovleniye lichnosti: izbrannyye trudy [The Nature of Personality: Selected Papers by Gordon W. Allport]. Moscow. In Russian. Transl. from English.

Oring E. (2012) Legendry and the Rhetoric of Truth. *The Journal of American Folklore*. 2012. Vol. 121. No. 480. Pp. 127–166. In English.

Panchenko A. A. (2012) Ivan i Yakov — neobychnyye svyatyie iz bolotistoy mestnosti. «Krest'yanskaya agiologiya» i religioznyye praktiki

v Rossii Novogo vremeni [Ivan and Yakov, unusual Saints from a Marshland: “Peasant hagiology” and religious practices in Modern Age Russia]. Moscow. In Russian.

Scott J. C. (1990) Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. Yale. In English.

Shabalin N. (2004). Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i Sovetskoye gosudarstvo v seredine sorokovykh — pyatidesyatyye gody XX veka. Na materialakh Kirovskoy oblasti [The Russian Orthodox Church and the Soviet state in the mid-forties — fifties of the twentieth century. On materials from Kirov region]. Kirov. In Russian.

Shibutani T. (1966) Improvised News: A Sociological Study of Rumor. Indianapolis. In English.

ABOUT THE AUTHOR

Petrov N. V. <https://orcid.org/0000-0002-2467-9535>

E-mail: nik.vik.petrov@gmail.com

Tel.: +7 (499) 956-99-99

82, Vernadskogo av., Moscow, 119571, Russian Federation

PhD (Philology), head of the Laboratory of Theoretical Folkloristics, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
