

Возвращение святыни и ее легитимация в легендах: случай кыласовской иконы Николая Чудотворца

Светлана Ю. Королёва

*Пермский государственный национальный исследовательский
университет, Пермь, Россия, petel@yandex.ru*

Аннотация. В статье на примере почитаемого образа из с. Кыласово Пермского края показано, как с помощью легенд конструируется бытие иконы в качестве сакрального объекта и как символически преодолеваются возникающие «разрывы» традиции. В работе описаны связанные с этой иконой этиологические сюжеты и формы ее почитания; приведена история утраты и повторного обретения в XX в.; охарактеризована реконструкция локальной традиции на современном этапе. Наиболее ранние легенды о кыласовском образе св. Николая Чудотворца (явление на периферии культурного пространства, наказание святотатцев слепотой) показывают, что сюжеты, уже получившие широкую известность, актуализируются на юге Пермского Прикамья в связи с процессами и событиями XVII–XVIII вв. Новый виток развития устной традиции вызывают реалии советского времени: закрытие храма, пропажа и обнаружение чудотворного образа, спрятанного в деревенском доме. История спасения святыни опубликована на официальном сайте храма, что можно считать началом введения современных устных легенд об этой иконе в поле официальной церковной культуры. В 2000-х гг. еще одной проблемной ситуацией становится реставрация (фактически – переписывание) почитаемого образа. Значительная часть народных легенд обнаруживает связь с «кризисными точками» в жизни прихода, обусловленных «нестабильностью бытия» местной святыни (утратой, переносом в другой храм, радикальной реставрацией). В таких ситуациях важными функциями религиозных нарративов становится легитимация происходящих изменений, подтверждение чудесной природы религиозной реликвии. Эти функции вообще присущи многим легендам о святынях, современный материал лишь высвечивает их прагматику с большей очевидностью.

Ключевые слова: святой Николай Чудотворец, икона, легенда, устная традиция, вернакулярная религиозность

Для цитирования: Королёва С.Ю. Возвращение святыни и ее легитимация в легендах: случай кыласовской иконы Николая Чудотворца // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. С. 142–162. DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-142-162

The return of the shrine
and its legitimation through legends.
The case of St. Nicholas the Wonderworker,
the icon of Kylasovo

Svetlana Yu. Korolyova

Perm State University, Perm, Russia, petel@yandex.ru

Abstract. The article focuses on the case of revered icon of St. Nicholas the Wonderworker from Kylasovo village of Perm Region. The author introduces the importance of legends in creating the existence of an icon as a sacral object and the ways the “breaks” of tradition are symbolically overcome. The paper outlines etiological plots related to the icon and the forms of its veneration as well as the history of the loss and re-acquisition of the shrine in the 20th century and reconstruction of the local tradition at the present stage. The earliest legends about the Kylasovo icon of St. Nicholas the Wonderworker (a phenomenon on the periphery of the cultural space, blinding of blasphemers) show that the plots have already become widely known and are updated in the south of the Perm region with the processes and events of the 17th–18th centuries. The realities of the Soviet era (the closure of a rural church, disappearance and discovery of a miraculous image hidden in a village house) contribute to a new round of the development of the oral tradition. The history of the salvation of the shrine was published on the official website of the church of Kylosovo village. It can be considered as the beginning of the inclusion of modern oral legends about this icon into the fields of official church culture. In the 2000s another problematic situation was the restoration (in fact, rewriting) of the revered icon. It should be noted about a link of a significant part of folk legends with “crisis points” in the life of the parish, caused by the “instability of being” of the local shrine (loss, transfer to another church, radical restoration). In such situations the legitimation of the current changes and confirmation of the miraculous nature of a religious relic as functions of religious become the important functions of religious narratives. Such functions are generally inherent in legends about shrines when modern material highlights their pragmatics more obvious.

Keywords: St. Nicholas the Wonderworker, icon, legend, oral tradition, vernacular religiosity

For citation: Korolyova, S.Yu. (2022), “The return of the shrine and its legitimation through legends. The case of St. Nicholas the Wonderworker, the icon of Kylasovo”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural studies” Series*, no. 4, pp. 142–162, DOI: 10.28995/2686-7249-2022-4-142-162

Один из указателей на федеральной трассе Р-242 (Казань–Пермь–Екатеринбург) отмечает поворот к Свято-Никольскому храму в селе Кыласово Кунгурского района. Небольшая церковь, построенная в XVIII в., пользуется как минимум региональной известностью не сама по себе. Местом притяжения паломников ее делает икона святителя Николая Мирликийского, которая, согласно приходскому преданию, явилась тут примерно в середине XVII в. и на протяжении позапрошлого столетия широко почиталась в южной части Пермской губернии. Тому, как функционирование святыни отражается в текстах легенд, в том числе современных, посвящена эта статья.

Поклонение явленным и чудотворным иконам, как и другим христианским реликвиям, может инициироваться «сверху» или – значительно чаще – возникает как вернакулярная практика. Но в любом случае оно неотделимо от церковной политики и испытывает ощутимые колебания, связанные со сменой официального отношения к «чудесам на местах» [Чистяков 2005, с. 3–17; Шевцова, 2010, с. 287–307, 314–337; Panchenko 2012, р. 44–46, 49; Романова 2016, с. 363–432; Маркелов 2011, с. 10–14, 17–23; Маркелов 2019, с. 151–237, 296–350] и к другим проявлениям народной религиозности [Агаджанян, Русселе 2006, с. 14–25]. Храмовые и домашние иконы – не обязательно считавшиеся чудотворными – играли значительную роль в празднично-обрядовой и повседневно-хозяйственной жизни сельчан и горожан [Цеханская 1998, с. 39–259; Цеханская 2013, с. 97–350], порождали и продолжают порождать специфические представления и практики [Антонов 2018; Антонов, Доронин 2021]. Исследователями очерчен основной круг легендарных сюжетов, связанных с иконописными изображениями [Шеваренкова 2004, с. 70–79; Фадеева 2019, с. 223–267], раскрыты риторические приемы, позволяющие создать «правдивый рассказ о неправдоподобном», утвердить и «приватизировать» местную святыню [Липатова 2019, с. 44–68].

Материалом для этой статьи послужили публикации конца XIX в., записи устных легенд о кыласовской иконе св. Николая Чудотворца, сделанные в 2001 г. в с. Кыласово и окрестностях экспедицией ПГНИУ (рук. Е.С. Преженцева), а также в 2003 г. в Перми и в 2008 г. в п. Курашим Пермского района экспедицией ПФИЦ УрО РАН (рук. А.В. Черных). Сведения об этой святыне встречаются и на современных интернет-ресурсах¹. Целенаправленные

¹ В исследовании учтены очерки Н. Поляковой «Кыласовское чудо» на портале «Проза.ру», информация с официальных сайтов храмов с. Кыласово и п. Курашим, фотографии сообщества «Икона Николая Чудотворца с. Кыласово» в социальной сети «ВКонтакте».

полевые исследования, которые бы позволили наблюдать живое функционирование почитаемой иконы, не проводились. Фактически в распоряжении автора имеются лишь тексты, произведенные разными людьми в разное время и с различными целями. Однако представляется, что и на этом заведомо ограниченном материале можно не только воссоздать историю региональной святыни, но и увидеть, как с помощью легенд (и индивидуальных рефлексий) конструируется бытие иконы в качестве сакрального объекта и как символически преодолеваются «разрывы» традиции, возникающие в XX и начале XXI в. Для этого будут кратко описаны легенды о появлении самого иконописного образа и различных форм его почитания; приведена история утраты и повторного обретения иконы в середине прошлого столетия; охарактеризовано (ре)конструирование локальной традиции на современном этапе.

Явленная и чудотворная икона: путешествующая святыня

Деревня Крылосова (впоследствии село Кыласово) упоминается в документах с 1652 г.² О находящейся там «досточтимой» иконе известно по публикациям XIX в. В одной из них священник П. Пономарёв, ссылаясь на летопись кыласовской церкви, приводит легенду о проявлении образом его чудотворных свойств: это произошло, когда во время набега татар храм был сожжен³, а икона «найдена в пеплу невредимою». Церковный староста и сторож решили спасти находку, но неприятели погналась за ними, пуская стрелы. Беглецы «обратили св. икону лицом к наездникам. И лишь успели это сделать, как наездники были поражены как бы слепотою, а спасшиеся староста и сторож, прославляя Бога и Его великого угодника за столь явно чудное заступничество, <...> принесли икону в монастырь»⁴. В более ранней газетной заметке сожжение храма и преследование святыни приписывается татарам из пугачевского войска, пересказ легенды содержит подробности: стрела попала под правый глаз святителя, и из раны выступили

² Современное с. Кыласово располагается примерно в 70 км от Перми и 18 км от Кунгура.

³ По данным историка В.Н. Шишонко, набеги татар на Кунгурский уезд были в 1662, 1679, 1708, 1735, 1755 гг., в 1774 г. – в составе пугачевских отрядов. См.: *Пономарев П.П.* Описание церквей и приходов Кунгурского уезда (Пермской губернии). Кунгур: [Б. и.], 1896. С. 22.

⁴ Там же. С. 22–23.

капли крови, потом долго видимые на иконе⁵. Направив образ на неприятелей, беглецы использовали исходящую от него благодать для защиты – и чудо свершилось⁶.

В связи с кыласовской святыней актуализируется распространенный сюжет наказания слепотой за кощунство: происходит вражеское нашествие – святотатцы покушаются на святыню – чудесным образом слепнут – разбегаются / гибнут / раскаиваются в содеянном. В роли святотатцев могут выступать не только иноземные воины, но и непросвещенные язычники, купцы, разбойники [Штырков 2012, с. 83–85]. Одна из самых известных версий – история о новгородском образе Знамения Пресвятой Богородицы, защитившем в XII в. Великий Новгород от суздальцев (отражается в книжности с XIV в.). Сходный сюжет связывается с деревянной резной иконой св. Николая Чудотворца Можайского: польский король пытается забрать святыню из можайского храма, слепнет, возвращает ее, исцеляется и приносит в дар пять серебряных лампад⁷. Однажды возникнув, история о наказании слепотой закрепились в агиографической литературе и религиозном фольклоре и продолжала выступать в качестве образца для рассказов о местнотимых святынях⁸.

Несколько неожиданным оказывается тот факт, что в 2001, 2003 и 2008 гг. в связи с кыласовской иконой этот выразительный сюжет ни разу не был зафиксирован собирателями. Зато рассказчики охотно пересказывали легенду о первом появлении у них иконы св. Николая Чудотворца: «Видение здесь было. Чудеса-то происходили в болоте. <...> Свет образовался. Икона стоит – свет большой сделался. Кто-то, видимо, увидел образ – Николай Чудотворец. Образ на болоте»⁹; «И она явилась на это место, где щас вот церковь, как явленной иконой. Ее только возьмут уберут, она снова тут появлялась, эта икона»¹⁰. Сходные варианты представлены на

⁵ С.А.З. Несколько слов о Кыласовской чудотворной иконе святителя Николая // Пермские епархиальные ведомости. 1891. № 8. С. 150.

⁶ Об этом и других способах апроприации силы, исходящей от икон, см. [Антонов 2018; Антонов 2021].

⁷ Величков А.В. Город Можайск, его святыни и окрестности. М.: Типо-литогр. М.А. Михельсона, 1880. С. 8–9.

⁸ Мотив защиты от вражеского нашествия почти перестает актуализироваться в связи с новыми иконами в XIX в. [Маркелов 2011, с. 21].

⁹ Инф.: ЛСП – м., 1920 г. р., с. Кыласово. Соб. И.И. Русинова, 2001. Т. № 839. Архив лаборатории теоретической и прикладной фольклористики ПГНИУ (далее – ФА ЛТПФ).

¹⁰ Инф.: ЛАА – ж., 1929 г. р., д. Саркаево Кунгурского р-на. Соб. А. Подтаева, 2001. Т. № 844. ФА ЛТПФ.

церковных сайтах: найденную «в кустах камыша» икону переносят в храм, но она возвращается за реку, и жители решают построить там новую церковь. В интернет-публикациях в одну историю увязываются два сюжета: сначала икона является крестьянам, а позднее, во время набега, обнаруживает чудесные свойства¹¹. Возникновение святыни на периферии обжитого пространства, подача «знака» (свечение), нежелание пребывать в уже существующем храме, самовольное возвращение на место явления – все эти способы «наделения сакрального предмета агентностью» представляют собой широко используемые в книжности и фольклоре клише (которые в русской традиции могут относиться не только к иконам) [Мороз, Семиврагова 2021, с. 188–189].

Место старого храма, где временно хранилась кыласовская святыня, было отмечено часовней, раз в год к ней совершался крестный ход. Новую деревянную церковь возвели на другом берегу, куда постепенно «перешло» и село; храм, вероятно, был освящен в честь св. Николая Мирликийского, так как в документе 1689 г. селение имеет название Никольское (в дальнейшем не прижившееся). В 1779 г. построена ныне существующая каменная Свято-Никольская церковь с двумя приделами¹² (рис. 1).

Местные устные предания о чудесах от икон складываются в Пермском Приуралье сравнительно поздно – примерно с середины XVI в. [Бруцкая 1991, с. 59]. К началу XX в. в Пермской губернии большим почитанием пользовались три явленные иконы св. Николая Мирликийского, окруженные легендами и включенные в крестные ходы по обширным территориям. В Северном Прикамье это образ из п. Ныроб (в церковных шествиях использовался его список, считавшийся чудотворным), в центральной части – так называемая *Пещерская* икона св. Николая в с. Кольцово, на юге роль такой основной святыни стала играть чудотворная икона из с. Кыласово [Черных 2014, с. 202–203]. Пример ныробского культа показывает, что в XVIII в. почитание местной иконы как чудотворной ставилось церковными властями под сомнение (но не привело к отмене традиции)¹³.

¹¹ Храм святителя Николая Чудотворца с. Кыласово. URL: <http://kylasovo.cerkov.ru/240-let-krestnomu-xodu/istoriya-krestnogo-xoda/> (дата обращения 15.01.2022); Иоанно-Предтеченский храм, с. Курашим. URL: <http://kurashim.prihod.ru/svyatinicat/view/id/18245> (дата обращения 15.01.2022).

¹² Пономарев П.П. Указ. соч. С. 19–21.

¹³ В 1738 г. было заведено дело «Об исследовании подлинности явленной ныробской иконы св. Николая», один из священников приговорен к наказанию плетью [Маркелов 2019, с. 169–170].



*Рис. 1. Храм в с. Кыласово, 2017.
Фото С.Ю. Королёвой*

Известные и доступные мне публикации не содержат ответа, возникали ли препоны при формировании культа кыласовского образа св. Николая Чудотворца. Кроме больных, к нему обращались путники, путешествовавшие по Сибирскому тракту и избежавшие грабежей [Полякова 2009]. Также почитание выражалось в формировании сложной системы крестных ходов, каждый из которых получал официальное разрешение церковной администрации.

В 1774 г. жители г. Кунгура, считавшие, что св. Николай Чудотворец помог им отразить осаду пугачевского войска, ослепив неприятеля, попросили позволения приносить из Кыласова икону для молебнов в церкви и домах горожан¹⁴. С 1820 г. установлен крестный ход в Ашапский завод (для избавления от эпидемии «гнилой горячки»), с 1857 г. – в Курашимский завод, с 1866 г. – в Уинский завод, во второй половине XIX в. – в Бымовский и Юго-Кнауфский заводы, а также села Суда, Смумыги, Медянка, Покрово-Ясыл, Юговское, Кинделино, Богородское. Крестные ходы охватывали три уезда – Кунгурский, Осинский и Красноуфимский – и занимали большую часть года, так что в кыласовском храме икона находилась лишь с середины января до Пасхи¹⁵. Процесс переноса святыни имел свои правила: так, передавая ее в Курашим, причт кыласовского храма

¹⁴ С.А.З. Несколько слов о Кыласовской чудотворной иконе святителя Николая. С. 150–151.

¹⁵ Пономарев П.П. Указ. соч. С. 22–24. См. также: [Черных 2014, с. 81–82, 198–199].



Рис. 2. Современная встреча кыласовской иконы св. Николая Чудотворца во время крестного хода. 2018

доносил икону до д. Платошино и там отдавал курашимцам; отправляя образ назад, те передавали его кыласовскому причту в той же самой деревне¹⁶. Сложившиеся практики «встречи иконы» [Чистяков 2005, с. 17] способствовали коммуникации внутри приходов и между ними (рис. 2)¹⁷. Жители Ашапа в праздничных костюмах выходили встречать икону в соседнюю татарскую деревню Карьёво. По пути участники шествия останавливались в деревнях для молебна у поклонных крестов и часовен, жители выносили им заранее приготовленные хлеб, квас, воду. По воспоминаниям уроженки д. Масленники, 94 лет, в детстве мама будила ее рано утром, чтоб та носила с реки воду и помогала наполнять стоявшие на обочине бочки, из которых пили участники процессии [Полякова 2009]. Если имелся больной, для исцеления старались пронести икону над ним («Мама на дорогу-то вышла, повалила, перенесли Угодника через меня. Утром не хварывала. Вот как, польза-то. Оттого и долго живу»)¹⁸ (рис. 3).

¹⁶ Шишонко В.Н. Пермская летопись с 1263 по 1881 г.: Пятый период. Ч. 2: 1695–1701. Пермь: Тип. земской управы, 1887. С. 468–469.

¹⁷ Фотографии 2, 3, 6 – с сайта <https://vk.com/albums-169693905>.

¹⁸ Инф.: ДНР – ж., 1908 г. р., род. в д. Сухорослово, прожив. в д. Черепяхи Кунгурского р-на. Соб.: О. Назарова, М. Шемякина, 2001. Т. № 839. ФА ЛТПФ ПГНИУ. За корыстные помыслы и обман могло последовать наказание: у нищенки прозрела слепая дочь («Мама, мама! Я вижу! Народу-то сколы! Светло солнышко несут»), но та испугалась, что им перестанут подавать милостыню, и велела молчать; когда икону пронесли мимо, девочка вновь ослепла [Полякова 2009].



*Рис. 3. Прохождение под кыласовской иконой
во время крестного хода. 2019*

Немногие сохранившиеся свидетельства и легенды о кыласовской иконе, возникшие до начала XX в., показывают, что сюжеты, уже получившие известность в центральной России, на Русском Севере и в других регионах, актуализируются на юге Пермского Прикамья в связи с процессами и событиями XVII–XVIII вв. – русской колонизацией территории, пугачевским восстанием. В остальном местная устная традиция отражает довольно типичное бытование одной из сельских святынь.

Утрата и повторное обретение иконы в XX в.

Реалии советского времени вызывают новый виток развития легенд о кыласовской иконе. В 1922 г. при изъятии церковных ценностей прихожане сохранили серебряную ризу на почитаемом образе, заменив ее соответствующим количеством серебра [Полякова 2009]. Однако в 1935 г. кыласовский храм все же закрылся, большая часть икон была сожжена, вместе с ними утратилась и местная святыня. Семь лет спустя, в 1942 г., она обнаружилась в одной деревне, а в 1943 г. с разрешения пермских епархиальных властей была перенесена в п. Курашим (12 км от Кыласова), где имелся действующий храм. Возникший «разрыв» традиции и ее частичное восстановление¹⁹

¹⁹ Перенос почитаемых икон в другие, обычно более значимые, храмы практиковался в православной церкви и раньше (см. [Шевцова 2010,

вызвали к жизни ряд легенд, известных по записям 2000-х гг. Устойчивость основной сюжетной схемы при варьировании деталей, а также распространенность рассказов о спасении иконы²⁰ показывают, что эта история фольклоризовалась и стала частью локальной устной традиции.

Говорят, что икону сумела унести кыласовская жительница Валентина И., которая затем передала ее Илье Романовичу П. в деревню Лешаки [Полякова 2009]. Однако более популярна версия, что образ тайно вынес из сарая/амбара сам Илья Романович, хотя был *партейный* и работал налоговым агентом («был такой Илья, из деревни. Был он партийный. И он эту икону как-то сумел сохранить, украдкой, конечно, унес ее домой» (ЛАА)²¹; «иконы все тащили домой, и вот он взял ее, он был партийный, да»²²). Варьируется и мотивация его поступка: уговорила сестра («У него была сестра Мария, очень верующая. Она-то и заставила брата ночью тайно сходить <...> и унести из храма главную икону» [Полякова 2009]); хотел, чтобы угодник «принадлежал ему одному»; бескорыстно спас святыню.

Различные подробности содержатся также в рассказах о чудесном возвращении иконы. Илья Романович прячет икону в доме между стен, где висит умывальник. Когда хозяина призывают в армию и отправляют на фронт, он в письме просит родных, чтобы «берегли Дедушку (с заглавной буквы), хранили его, а он, может быть, сохранит и его, Илью» [Полякова 2009]²³. В качестве причины указываются сны, в которых ему является св. Николай: «он матери написал, что “дедушка мне... Мама, мне дедушка спать не дает, он просится в храм” <...> Он дедушкой его называл»²⁴; «ему показа-

с. 316–325]); известны случаи временного исчезновения и повторного явления святынь (так, образ св. Николая *Пещерского* из пермского села Кольцова отсутствовал 50 лет). В ситуации с кыласовской иконой кризисная ситуация усугублялась насильственной секуляризацией со стороны государства.

²⁰ Кроме Кыласова и Курашима, они были записаны в д. Кирьяны и Саркаево, но могли бытовать шире. Публикацию полевых записей 2001, 2003 и 2008 гг. см. в [Королёва, Брюханова 2021, с. 361–362, 407–409].

²¹ Здесь и далее в скобках аббревиатурой обозначены те рассказчики, сведения о которых приводились в статье ранее.

²² Инф.: КПВ – ж., 1929 г. р., род. в с. Курашим, прожив. в г. Пермь. Соб. А.В. Черных, 2003. ПФИЦ УрО РАН.

²³ Илья Романович П. погиб в 1942 г. в окружении под Ленинградом [Полякова 2009].

²⁴ Инф.: ОЕИ – ж., 1928 г.р., род. в с. Курашим, прожив. в г. Пермь. Соб. А.В. Черных, 2003. ПФИЦ УрО РАН.

лось, что “выведите меня на свет”, – как Николай Чудотворец [велит]. Он написал соседям, что эту икону найти вот там-то, там-то и снести ее в Курашим»²⁵. Одновременно жене Ильи Романовича снится, что, когда она умывается, по иконе св. Николая Чудотворца стекает вода [Полякова 2009]; спрятанная святыня тревожит ее стуком: «он написал: “Жена, – говорит, – у меня вот там этот, дедушка, как он закрытый там досками”. А она всё жаловалась, что ей спать не дает кто-то... всё стучит» (КПВ). Именование образа св. Николая Чудотворца «дедушкой», возможно, обусловлено иконографическим каноном (старец с седыми волосами и небольшой бородой), но, учитывая существование почтовой военной цензуры, это могло быть способом зашифровать сообщение о предмете религиозного культа. В устных легендах икона ведет себя как двойник святого (приходит во сне, разговаривает, выражает свою волю), что вообще типично для народно-религиозной традиции [Шеваренкова 2004, с. 71, 77, 79; Фадеева 2019, с. 265]²⁶.

В 2001 г. участники экспедиции ПГНИУ пообщались с сыном Ильи Романовича – Анатолием Ильичом П. и его женой. От них записана подробная – и усложненная – версия событий. Рассказчик сообщил, что участвовал в спасении иконы («сколько мне, 8 лет было, лошадь запряг, а тогда иконы-те уничтожали, сжигали <...>. “Давай, – говорят, – свези домой, в деревню туда”. <...> Я чё, надо так надо, повез, свез ее. Потом на у нас несколько годов стояла»²⁷). Семейная легенда включает еще один сюжет – изофункциональный предыдущим и как будто уже избыточный для истории о повторном обретении святыни. Некой старушке²⁸ приснилось, что утраченная икона находится в Лешаках, женщина пришла к хозяевам и провела у них несколько дней; образ уже был установлен в красном углу, и там ей показался святой: «Ведь он сидит весь совсем старенькой старичок». Затем его увидела и хозяйка: «глянула на икону-то – ну чё, седенький старичок сидит <...>. Я, говорит, мне так стало не по

²⁵ Инф.: САС – ж., п. Курашим. Соб.: Д.И. Вайман, Г.И. Алтынцева, 2008. ПФИЦ УрО РАН.

²⁶ Примечателен стук как способ общения иконы с человеком, поскольку в мифологических рассказах его обычно используют персонажи иного рода: души умерших, домовый, кикимора и т. п.

²⁷ Инф.: ПАИ – м., 1924 г. р., род. в д. Сафонята (Лешаки), прожив. в д. Кирияны Кунгурского р-на. Соб.: С. и Э. Зубаировы, Е. Овчинникова, 2001. Т. 837. ФА ЛТПФ ПГНИУ.

²⁸ По сведениям Н. Поляковой, это была Мария из д. Подъельники: ранее она дала обет помолиться кыласовскому образу и переживала, что не может сделать это из-за закрытия храма [Полякова 2009].

себе: старухе-то не поверила, дак он сам показался»²⁹. К иконе стали приходить верующие, а затем ее перевезли в курашимский храм.

В связи с ситуацией перемещения святыни актуализируется сюжет о так называемой «неприподъемной иконе»: она неожиданно становится тяжелой, не дает себя нести – подразумевается, что у нее есть требование, о котором окружающие должны догадаться [Шеваренкова 2004, с. 75]³⁰. Причиной остановки по дороге в Курашим становится совершенный грех – загубленный младенец: «[ПАИ:] Мост-то начали переходить – не пошла икона-то. <...> Встала, и начали смотреть, нашли под мостом маленького ребенка мертвого. (ПВВ:) Значит, Господь сказал, что приберите ребенка, тогда пойдет икона. Он же не может перейти, она же явленная икона» (ПАИ, ПВВ). Другая версия легенды связывается с крестным ходом в г. Кунгур (который на время войны был восстановлен и совершался из Курашима): икона позволяла нести себя только *отрокам*: «подходят мужчины, они не могут взять, икону взять не могут, с места ее взять не могут... И потом, значит, священник этот приказывает, ну, просит: “Возьмите отроки”. <...> Эти приходят, берут спокойно, идут. И все люди идут бегом» (ОЕИ). Рассказы об этих и других чудесах³¹ идентифицировали найденную святыню как подлинную и сохранившую свои сверхъестественные свойства.

История обнаружения иконы – в разных ее вариантах и с обилием подробностей – приведена также в очерке Н. Поляковой «Кыласовское чудо» (2009). В качестве основных рассказчиц фигурируют две «свидетельницы событий» – жительницы с. Кыласово: одна из них работала медсестрой в больнице, дед другой был знаком с отцом Николаем, служившим в курашимском храме и принявшим деятельное участие в судьбе найденной святыни. По-видимому, эти местные жители (как и родственники Ильи Романовича П.) стали основными агентами локальной традиции, способствовавшими формированию нового пласта устных религиозных нарративов в середине и второй половине XX в.

²⁹ Инф.: ПВВ – ж., 1928 г. р., род. в п. Баймура, прожив. в д. Кирьяны. Соб.: С. и Э. Зубаиловы, Е. Овчинникова, 2001. Т. 837. ФА ЛТПФ ПГНИУ.

³⁰ В христианской традиции этой способностью наделяются и другие реликвии: так, по легенде, в VI в. г. Аррасе стало тяжелым тело усопшего святого, его смогли сдвинуть только после того, как решили похоронить прямо в храме [Арьес 1992, с. 65–66].

³¹ В одном из нарративов икона помогает татарину, потерявшему лошадь: «Вот он пришел к батюшке: “Можно свечку поставить?”. Ну че, поставил свечку, пришел – лошадь ржет его уже дома» (ПВВ).

Интерес представляет и сам очерк: он размещен автором на портале «Проза.ру», формально оставаясь в поле светской неофициальной культуры. При этом в основе текста лежат сведения, которые на протяжении нескольких лет собирал действующий настоятель Свято-Никольской церкви – отец Андрей (Караваев). Примечательно, что часть этих сведений попадает и на официальные сайты двух храмов³². На интернет-странице церкви п. Курашим размещен фрагмент, включающий легенды о происхождении святыни и случай исцеления ребенка. На сайте храма с. Кыласово обнаруживается подробный пересказ истории спасения иконы и ее чудесного возвращения к верующим в советское время. Эти публикации можно считать первым шагом, подтверждающим «правомочность на чудо» [Липатова 2019, с. 51–52] и вводящим современные устные легенды в поле официальной церковной культуры, пусть и на приходском уровне.

Новый лик локальной святыни (и временный кризис идентификации?)

В течение 50 лет верующие кыласовцы ездили поклониться «своему» образу св. Николая в Курашим. В начале 1990-х гг. их церковь была восстановлена, в 1993 г. икона вернулась домой, а в 1994 г. настоятелем храма стал о. Андрей (Караваев), играющий активную роль в (ре)конструировании местной традиции. Он сразу восстановил ежегодный крестный ход в Кунгур (первоначально – по старому Сибирскому тракту), включая практику проходить под иконой («попала на дороге навстречу Крестному Ходу и сразу в него влилась. Батюшка тут же направил меня под чудотворную икону...» [Полякова 2009]). Идея прямой преемственности этого шествия по отношению к досоветскому обряду выражена на сайте храма (раздел «240 лет Крестному ходу») и в очерке «Кыласовское чудо»³³. Настоятель включился также в новые формы религиозной активности – в частности, отправлял чудотворный образ на православные выставки в Пермь. Однако своеобразное препятствие

³² Судя по наиболее ранним публикациям, эти сайты появились примерно в 2016 г.

³³ У д. Березовая, увидев процессию, к ней подбежала косившая траву «согбенная старушка», «подняв руки и что-то выкрикивая»; она приняла окропление и «со священным трепетом прошла под иконой» – так состоялась ее встреча «с Чудотворной, которую она не видела почти полвека» [Полякова 2009].

к «продвижению» святыни создавал внешний вид иконы – потемневшей, с почти стертým изображением святого³⁴.

Важно, что в местном приходском религиозном фольклоре неразличимость лика утвердилась как важный признак иконописного изображения, маркер его чудесной природы: «Чудотворные иконы не имеют образа. Лик чуть-чуть только заметный. <...> Вздумали ее обновлять, икону. Все сошло, ничего не стало» (ЛСП); «Знаю, что явленная икона, и она никакую краску не принимает. Лик-то видно, ее обновляли, ризу сделали, <...> но краску не принимает» (ЛАА). Местные легенды отразились в фрагменте очерка «Кыласовское чудо», размещенном на сайте храма; по этой версии, икона изначально имеет нерукотворный характер: крестьяне нашли «деревянную доску, на поверхности которой проступал святой лик Николая Чудотворца, <...> без следов краски и без оклада»³⁵. Способность увидеть изображение святого интерпретировалась как награда за веру: «одна морщинистая доска, ничё там нет лика как на иконе. А потом смотрю, значит, объявились ну как ризы у него, глаза, щеки такие пузатенькие, носик широконыйкий, губки выделяются и борода. Я даже поплакала, конечно. Дак вот, мне он объявился, потому что я вот много молилась, и сейчас хожу в церковь, и каждый раз теперь я вот лик этот вижу. И сноха у меня видала, потому что, видимо, уверовала» (ЛАА)³⁶. По свидетельству писателя-любителя Д. Тернова, участника крестного хода в Кунгур и автора очерка «Никола Кыласовский», эти представления разделяла часть кыласовского и кунгурского клира («А что, отец Арсений, приедет Святейший, спросит, где лик. Что делать-то будем?» – “Ну, пожелает – и явится святитель. Богу же всё возможно. <...> Являлся же”. <...> – “Был, батюшка, давеча точно был! После

³⁴ Частичное стирание краски с потемневшего образа имело у клира рациональное объяснение: желая высветлить икону к празднику, прихожанка вымыла ее шампунем со стиральным порошком, «съевшими всё до дерева» [Тернов 2017, с. 136].

³⁵ Храм святителя Николая Чудотворца с. Кыласово. URL: <http://kylasovo.cerkov.ru/240-let-krestnomu-xodu/istoriya-krestnogo-xoda/> (дата обращения 22.01.2022). О других типах нерукотворных изображений, почитаемых в вернакулярном православии, см. [Антонов, Доронин 2021, с. 225–230].

³⁶ Этот и другие мемораты показательны как примеры вернакулярной религиозности: они демонстрируют, что именно считалось естественным для конкретной местной традиции (отсутствие лика), как эта особенность осмыслялась и переживалась в качестве персонального опыта [Primiano 1995, p. 42–43].



Рис. 4. Крестный ход с кыласовской иконой до ее реставрации



Рис. 5. Отправка иконы с крестным ходом в Кунгур

молебна» [Тернов 2017, с. 139–140])³⁷. Автор очерка выражает и свое впечатление от увиденного: «Это ведь чудо было, батюшка: ни лика, ни пошиба, ни краски даже, вообще никакой эстетики! А слезы, ход крестный, колокольные звоны, исцеления <...>! Нет живописи, но есть икона и чудеса от нее – творятся!» [Тернов 2017, с. 140] (рис. 4, 5)³⁸. Наличие необычной – и при этом «древней» – иконы позволяло паломникам и верующим местным жителям

³⁷ Очерк из журнала «Духовный собеседник» опубликован на сайте кыласовского храма. URL: <http://kylasovo.cerkov.ru/2017/01/11/nikola-kylasovskij-2/> (дата обращения 17.01.2022).

³⁸ Фотография 4 с сайта <http://kylasovo.cerkov.ru/>; фотография 5 с сайта <http://iconpoetics.ru/отражения-образов/>

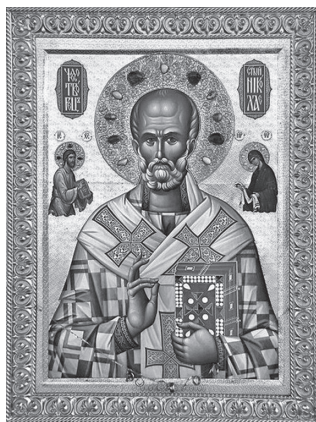


Рис. 6. Кыласовский образ св. Николая Чудотворца
после реставрации

переживать ценный для современного человека «подлинный опыт принадлежности к традиции» и наблюдать «малые чудеса», не нуждающиеся в дополнительной институциональной легитимации [Кормина 2019, с. 23, 113].

В 2002 г. по благословению архиепископа Пермского и Соликамского Афанасия кыласовская «икона без лица» была отреставрирована (фактически – переписана на старой доске) в Ново-Тихвинском женском монастыре в Екатеринбурге (рис. 6). Изменения оказались существенными (образ «написан по-новому, пошибом смелым византийским <...>, без митры уже, с предстоящими, опущенными по канону из верхних углов <...>. И завитушки бороды мастерские» [Тернов 2017, с. 141]), что предсказуемо вызвало смуту и сомнения у части прихожан. О новом кризисе локальной традиции свидетельствует рассказ-меморат жителя Перми, включенный в очерк «Кыласовское чудо»: «я увидел Кыласовскую икону до реставрации, без лица, в 99-м году на Белой Горе³⁹. Когда же ее отреставрировали, услышал мнение, что икона “потеряла благодать”». Этот же меморат включает воспоминание рассказчика о чудесном спасении в автомобильной аварии и «знаке» в виде указателя на Кыласово и храм св. Николая, что призвано подтвердить чудотворный статус иконы: «...после того случая все сомнения рассеялись и для меня всё прояснилось» [Полякова 2009]. В контексте

³⁹ На Белой горе находится известный на Урале Белогорский Свято-Николаевский мужской монастырь.

почти не неэксплицируемого (а теперь, по-видимому, успешно преодолеваемого) конфликта на эту цель работают упоминания и о других чудесных происшествиях: духовном и физическом облегчении после прохождения под иконой, исцелениях, возвращении украденного, – произошедших уже после поновления образа.

Значительная часть современных легенд обнаруживает тесную связь с «кризисными точками» в жизни прихода, самые существенные из которых обусловлены «нестабильностью бытия» главной местной святыни (ее утратой, переносом в другой храм, радикальной реставрацией). В таких ситуациях важными функциями религиозных нарративов становится легитимация происходящих изменений, идентификация иконы как «равной самой себе», сохраняющей чудесную природу. Эти функции вообще присущи многим легендам о святынях, современный материал лишь высвечивает их прагматику с большей очевидностью. Показательно, что – помимо историй о происхождении иконы – именно устные приходские рассказы о ее утрате и возвращении попадают на сайты храмов. О дальнейших перспективах этих современных легенд судить пока сложно. Они могут быть существенно трансформированы или вытеснены из официального религиозного поля церковной цензурой, но могут и закрепиться в нем. Последнему способствуют некоторые послабления, допускаемые для святынь, чей статус сформировался еще в царской России и чьи проявления чудотворной природы признаются легче. Другим важным фактором является своего рода запрос со стороны части представителей российской православной церкви на подтверждение чудес, совершавшихся в советское время.

Литература

- Агаджанян, Русселе 2006 – *Агаджанян А.С., Русселе К.* Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России / Отв. ред. К. Русселе, С.А. Агаджанян. М.: Новое издательство, 2006. С. 11–32.
- Антонов 2018 – *Антонов Д.И.* Два «тела» иконы: общение с образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7. С. 9–34. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-7-9-34
- Антонов 2021 – *Антонов Д.И.* Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 7–25.
- Антонов, Доронин 2021 – *Антонов Д., Доронин Д.* Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве // Государство, религия, церковь

- в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 209–243. DOI: 10.22394/2073-7203-2021-39-3-209-243
- Арьес 1992 – *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти / Пер. с фр. В.К. Ронина. М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 528 с.
- Бруцкая 1991 – *Бруцкая Л.А.* Сказания о явленных и чудотворных иконах в Пермском Приуралье XVII–XVIII вв. // Источники по истории народной культуры Севера / Отв. ред. А.А. Амосов. Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1991. С. 58–65.
- Кормина 2019 – *Кормина Ж.* Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 349 с.
- Королёва, Брюханова 2021 – *Королёва С.Ю., Брюханова М.А.* Фольклорная традиция села Курашим // Традиционная культура русских заводских поселений Урала: Курашимский завод: Исследования и материалы / Отв. ред. А.В. Черных. СПб.: Маматов, 2021. С. 298–419.
- Липатова 2019 – *Липатова А.П.* Вариативность легенды. М.: РГГУ, 2019. 216 с.
- Маркелов 2011 – *Маркелов А.В.* Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург: Уральский федеральный ун-т, 2011. 27 с.
- Маркелов 2019 – *Маркелов А.В.* Чтимые иконы и святые в жизни общества второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии). Киров: Витберг, 2019. 544 с.
- Мороз, Семиврагова 2021 – *Мороз А., Семиврагова Э.* Животворящий крест в селе Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 184–208. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-184-208>.
- Полякова 2009 – *Полякова Н.* Кыласовское чудо: История строительства, разорения и восстановления Кыласовского храма Святителя Николая Чудотворца и чуда, связанные с его знаменитой иконой (По материалам настоятеля Кыласовского храма свящ. А. Караваева). 2009. URL: <https://proza.ru/2009/08/18/1018> (дата обращения 10.10.2021).
- Романова 2016 – *Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI – начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика: Дис. ... д-ра ист. наук. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2016. 507 с.
- Тернов 2017 – *Тернов Д.* Никола Кыласовский // Духовный собеседник. 2017. № 3 (89). С. 134–141.
- Фадеева 2019 – *Фадеева Л.В.* Икона и книжная легенда в русском фольклоре. М.: Индрик, 2019. 352 с.
- Цеханская 1998 – *Цеханская К.В.* Икона в жизни русского народа. М.: Православный паломник, 1998. 320 с.
- Цеханская 2013 – *Цеханская К.В.* Почитание православных святынь в России. М.: Паломник, 2013. 400 с.

- Черных 2014 – *Черных А.В.* Русский народный календарь в Прикамье: праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. 4: Местные праздники. СПб.: Маматов, 2014. 256 с.
- Чистяков 2005 – *Чистяков П.Г.* Почитание местных святынь в российском православии XIX–XXI вв. (на примере почитания чудотворных икон в Московской епархии): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: РГГУ, 2005. 24 с.
- Шеваренкова 2004 – *Шеваренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород: Растр-НН, 2004. 157 с.
- Шевцова 2010 – *Шевцова В.Ф.* Православие в России накануне 1917 года / Пер. с англ. Е. Итэсь, В. Шевцовой. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. 488 с.
- Штырков 2012 – *Штырков С.А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012. 228 с.
- Panchenko 2012 – *Panchenko A.A.* How to make a shrine with your own hands. Local holy places and vernacular religion in Russia // *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief* / Ed. by M. Bowman, Ü. Valk. New York; London: Routledge, 2012. P. 42–62.
- Primiano 1995 – *Primiano L.N.* Vernacular religion and the Search for method in religious folklore // *Western folklore*. 1995. Vol. 54. No. 1. P. 37–56. DOI: <https://doi.org/10.2307/1499910>

References

- Agadzhanian, A.S. and Russele, K. (2006), “How and why to study modern religious practices?”, in Agadzhanian, A.S. and Russele, K. (eds.), *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii* [Religious practices in modern Russia], Novoe izdatel'stvo, Moscow, Russia, pp. 11–32.
- Antonov, D.I. (2018), “The two “bodies” of the icon: Communication with the Sacred Image as Appropriation of its Power], *RSUH/RGGU Bulletin. “History. Philology. Cultura Studies. Oriental Studies” Series*, vol. 40, no. 7, pp. 9–34, DOI: 10.28995/2073-6355-2018-7-9-34
- Antonov, D.I. (2021), “Appropriation of power. The invisible ‘body’ of the shrine in Christian traditions”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 3, pp. 7–25.
- Antonov, D. and Doronin, D. (2021), “The imprints on glass. The contact relics in post-Soviet countries”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 3, pp. 209–243. DOI: 10.22394/2073-7203-2021-39-3-209-243
- Aries, E. (1992), *Chelovek pered litsom smerti* [Man in the face of death], Progress, Moscow, Russia.
- Brutskaya, L.A. (1991), “Legends about the revealed and miraculous icons in the Perm Urals of the 17th–18th centuries”, in Amosov, A.A. (ed.), *Istochniki po istorii narodnoi kul'tury Severa* [Sources on the history of folk culture of the North], Syktyvkar'skii universitet, Syktyvkar, Russia, pp. 58–65.

- Chernykh, A.V. (2014), *Russkii narodnyi kalendar' v Prikam'e: prazdniki i obryady kontsa XIX – ser. XX v. Ch. 4: Mestnye prazdniki* [Russian folk calendar in Kama region. Holidays and ceremonies of the late 19th–20th centuries. Part 4: Local holidays], Mamatov, Saint Petersburg, Russia.
- Chistyakov, P.G. (2005), *Pochitanie mestnykh svyaty'n' v rossiiskom pravoslavii XIX–XXI vv. (na primere pochitaniya chudotvornykh ikon v Moskovskoi eparkhii)* [Veneration of local shrines in Russian Orthodoxy in the 19th–21st centuries (on the example of the veneration of miraculous icons in the Moscow diocese)], Abstract of Ph.D. dissertation (History), RGGU, Moscow, Russia.
- Fadeeva, L.V. (2019), *Ikona i knizhnaya legenda v russkom fol'klore* [Icon and book legend in Russian folklore], Indrik, Moscow, Russia.
- Kormina, J. (2019), *Palomniki. Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims. Ethnographic essays on Orthodox nomadism], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia.
- Korolyova, S.Yu. and Bryukhanova, M.A. (2021), “Folklore tradition of the village of Kurashim”, in Chernykh, A.V. (ed.), *Traditsionnaya kul'tura russkikh zavodskikh poselenii Urala: Kurashimskii zavod* [Traditional culture of Russian factory settlements in the Urals. Kurashimsky factory. Studies and materials], Mamatov, Saint Petersburg, Russia, pp. 298–419.
- Lipatova, A.P. (2019), *Variativnost' legendy* [Variation of the legend], RGGU, Moscow, Russia.
- Markelov, A.V. (2011), *Mestnochtimye ikony i svyaty'e v tserkovno-obshchestvennoi zhizni rossiiskoi provintsii vtoroi poloviny XVII – nachala XX v. (na primere Vyatskoi eparkhii)* [Locally venerated icons and saints in the church and public life of the Russian provinces in the second half of the 17th – early 20th centuries (on the example of the Vyatka diocese)], Abstract of Ph.D. dissertation (History), Ural'skii federal'nyi universitet, Yekaterinburg, Russia.
- Markelov, A.V. (2019), *Chtimye ikony i svyaty'e v zhizni obshchestva vtoroi poloviny XVII – nachala XX v. (na primere Vyatskoi eparkhii)* [Revered icons and saints in the life of society in the 2nd half of the 17th – early 20th centuries (on the example of the Vyatka diocese)], Vitberg, Kirov, Russia.
- Moroz, A. and Semivragova, E. (2021), “The life-giving cross in the village of Godenovo: between two sacred centers and beyond”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 3, pp. 184–208, DOI: 10.22394/2073-7203-2021-39-3-184-208
- Panchenko, A.A. (2012), “How to make a shrine with your own hands: Local holy places and vernacular religion in Russia”, in Bowman, M. and Valk, Ü. (eds.), *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*, Routledge, New York, USA, London, UK, pp. 42–62.
- Polyakova, N. (2009), *Kylasovskoe chudo. Istoriya stroitel'stva, razoreniya i vosstanovleniya Kylasovskogo khrama Svyatitelya Nikolaya Chudotvortsia i chudesa, svyazannye s ego znamenitoy ikonoi* [The Kylasovo miracle. The history of the construction, ruin and restoration of the Kylasovo Church of St. Nicholas the Wonderworker

- and the miracles associated with its famous icon], available at: <https://proza.ru/2009/08/18/1018> (Accessed 10 Oct. 2021).
- Primiano, L.N. (1995), "Vernacular religion and the search for method in religious folklore", *Western folklore*, vol. 54, no. 1, pp. 37–56, DOI: <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Romanova, A.A. (2016), "Veneration of saints and miraculous icons in Russia at the end of the 16th – early 18th centuries. Religious practice and state policy". D. Sc. Thesis (History), Sankt-Peterburgskii universitet, Saint Petersburg, Russia.
- Shevarenkova, Yu.M. (2004), *Issledovaniya v oblasti russkoi fol'klornoj legendy* [Research in the field of Russian folklore legend], Rastr-NN, Nizhnii Novgorod, Russia.
- Shevtsova, V.F. (2010), *Pravoslavie v Rossii nakanune 1917 goda* [Orthodoxy in Russia on the eve of 1917], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia.
- Shtyrkov, S.A. (2010), *Predaniya ob inozemnom nashestvii: krest'yanskii narrativ i mifologiya landshafta (na materialakh Severo-Vostochnoi Novgorodchiny)* [Traditions about foreign invasion. Peasant narrative and landscape mythology (on the materials of the North-Eastern Novgorod region)], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Ternov, D. (2017), "Nikola Kylasovskii" [Saint Nikola of Kylasovo], *Dukhovnyi sobesednik*, vol. 89, no. 3, pp. 134–141.
- Tsekhanskaya, K.V. (1998), *Ikona v zhizni russkogo naroda* [An icon in the life of the Russian people], Pravoslavnyi palomnik, Moscow, Russia.
- Tsekhanskaya, K.V. (2013), *Pochitanie pravoslavnykh svyatykh v Rossii* [Veneration of Orthodox shrines in Russia], Palomnik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Светлана Ю. Королёва, кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия; Россия, 614068, г. Пермь, ул. Букирева, д. 15; petel@yandex.ru

Information about the author

Svetlana Yu. Korolyova, Cand. of Sci. (Philology), Perm State University, Perm, Russia; bld. 15, Bukireva St., Perm, Russia, 614068; petel@yandex.ru