Духоборческая «Марсельеза»: революционные песни религиозных диссидентов в свете повседневных практик грамотности

Светлана Георгиевна Тамбовцева[1]

✉ tambosv@gmail.com
ORCID 0000-0002-5040-2126

[1] Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, Россия

Для цитирования статьи:
Тамбовцева, С. Г. (2020). Духоборческая «Марсельеза»: революционные песни религиозных диссидентов в свете повседневных практик грамотности. *Фольклор и антропология города*, *III*(3–4), 16–48.
DOI: 10.22394/2658 3895-2020-3-3-4-16-48.

«Мирная Марсельеза», или «Песня свободы», — анархистско-пацифистское стихотворение А. М. Хирьякова, ориентированное на традицию революционной поэзии, вошло в песенный обиход духоборцев, переселившихся в Канаду на рубеже XIX–XX веков. Задача настоящей статьи — проследить историю песни в контексте взаимодействия идеологов и последователей толстовства с духоборческой традицией. Характер и последствия этого контакта, как можно предположить, раскрываются при рассмотрении поэтики и риторики «Мирной Марсельезы», с одной стороны, и ее рецепции и прагматики в духоборческой среде — с другой. Революционная топика «Мирной Марсельезы» была освоена поэтами-духоборцами, а «песни борьбы», наделенные коммеморативным и репрезентационным значением, со временем закрепились в ритуальной практике. Так, не получив известности в качестве революционного гимна, песня Хирьякова заняла устойчивое место в духоборческой песенной традиции — более того, предвосхитила значимые изменения, произошедшие с ней за последующие десятилетия в Канаде — от взрыва духоборческого поэтического творчества до демонстраций свободников. В статье также сделана попытка, обратившись к концепции вернакулярных грамотностей, определить роль толстовской фольклористической кампании в формировании и развитии канадской духоборческой песенной традиции.

Ключевые слова: духоборцы, толстовство, революционные песни, пацифизм, вернакулярные грамотности.

Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-312-90020 «Религиозный фольклор духоборцев: история и ритуальный контекст» на базе ИРЛИ РАН).

Я благодарна Ирине Тамилиной за импульс к исследованию, Евгению Файвужинскому — за техническую помощь и труд первого читателя и рецензентам — за ценные комментарии и рекомендации.

The Doukhobor Marseillaise: Revolutionary songs of religious dissidents in light of everyday literacy practices

Svetlana G. Tambovtseva[1]

✉ tambosv@gmail.com
ORCID 0000-0002-5040-2126

[1] Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia

To cite:
Tambovtseva, S. (2020). The Doukhobor Marseillaise: Revolutionary songs of religious dissidents in light of everyday literacy practices. *Urban Folklore & Anthropology*, *III*(3–4), 16–48. DOI: 10.22394/2658 3895-2020-3-3-4-16-48. (In Russian).

"The Peaceful Marseillaise", also known as "The Song of Freedom", is an anarchist and pacifist poem by Alexander Khiryakov, which was appropriated as a spiritual hymn by the Doukhobor community, resettled to Canada at the turn of the 20th century. This article aims to trace the history of the song considering the interrelation of the ideologists and followers of the Tolstoyan movement with the Doukhobor tradition. The characteristics and implications of this contact are supposed to be revealed by examining the poetics and rhetoric of "The Peaceful Marseillaise", on the one hand, and its reception and pragmatics among Doukhobors, on the other hand. The revolutionary topoi of "The Peaceful Marseillaise" and other songs of peaceful struggle, mastered by the Doukhobor poets and ascribed with commemorative and representative meanings, turned out to be an important part of the Canadian ritual assembly gatherings. While left behind as a revolutionary hymn, Khiryakov's song gained a lasting place in the Doukhobor song tradition — moreover, it foreshadowed significant changes that occurred to it in Canada over the decades to follow, from the boom of Doukhobor poetry to the demonstrations of the Sons of Freedom. This article also attempts to define the role of the Tolstoyan folklore studies campaign in the formation and development of the Canadian Doukhobor song tradition by addressing the concept of vernacular literacies.

Keywords: Doukhobors, Tolstoyanism, revolutionary songs, pacifism, vernacular literacies.

The study was funded by RFBR according to the research project № 19-312-90020.
I am grateful to Irina Tamilina for the impetus for the research, to Eugene Faivuzhinsky for the technical assistance and his labor as a first reader, and to the reviewers for their valuable comments and recommendations.

Духоборчество выделилось из «духовного христианства» — течения, берущего начало в массовой религиозной культуре южных губерний Российской империи второй половины XVIII века [Иникова 1997]. Учение о божественном начале в человеке было связано с почитанием предводителей общины, а самоидентификация с избранным народом поддерживалась нарративами о мученичестве первых духоборцев. Духоборцы отвергали почитание икон и мощей, отрицали церковные таинства и посредническую роль священника в богослужебном обряде. Развитая эсхатология и устная риторика характеризуют фольклорную традицию духоборцев, не признававших авторитета библейской книжности, которой они противопоставляли «Животную книгу» — духоборческие псалмы, передаваемые изустно.

К концу XIX века, когда произошла знаменательная встреча толстовцев с духоборцами, последние были многотысячным сообществом, обосновавшимся в Закавказье. Именно толстовское участие в жизни «сектантов» (его хронология приведена в [Donskov 2019: 365–378]) признается исследователями причиной и отправной точкой для формирования духоборческого движения, в котором ревайвалистская риторика оформляет радикальное обновление

духоборческого учения и ритуалистики [см. Breyfogle 2005, Иникова 2000]. В результате большая часть духоборцев подверглась притеснениям за отказ от военной службы и покинула родину, переселившись в Канаду.

Духоборческая эмиграция 1898–1899 годов, проходившая в несколько этапов, была организована толстовцами. Каждый отплывающий из Батума пароход сопровождали энтузиасты из числа интеллигентов: актер Леопольд Сулержицкий, Сергей Львович Толстой — сын писателя, социал-демократ Владимир Бонч-Бруевич[1], толстовец и публицист Павел Бирюков, которым принадлежит целый ряд травелогов, описывающих процесс переселения [Сулержицкий 1905, Бирюков 1908b, Толстой 2017, Бонч-Бруевич 1918].

В числе волонтеров была и Ефросинья Дмитриевна Хирьякова, откликнувшаяся на просьбу сопровождать в качестве фельдшерицы второй и четвертый пароходы с духоборцами, шедшие из России в Канаду[2]. Ее муж Александр Модестович Хирьяков — поэт, писатель, журналист, сотрудник издательства «Посредник» — был близок к толстовскому кругу. Именно с эмиграцией духоборцев в Канаду он связывал создание своего пацифистского стихотворения «Мирная Марсельеза», или «Песня свободы», которое закрепилось в песенном репертуаре переселенцев:

Вперед, товарищи, ступайте,
День славный наступил для вас.
Оружье вдребезги ломайте.
Убийц не будет среди нас.
Вперед идите, все народы
Давно вас ждут на братский пир,
И пусть под знаменем свободы
Для всех настанет вечный мир.

Припев:
Оружие долой! Солдаты по домам!
Вперед, вперед! И пусть весь мир отчизной будет нам!

Зачем эти ружья и пики?
Не надо штыков и мечей,
Кровавых разбоев улики,
Наследие злых палачей.
Нет, нет, не подымутся руки,
Мы братскую кровь не прольем.
Довольно насилья и муки,
Мы песню свободе поем.

Припев.

[1] Почти во всех случаях я пишу о толстовцах, не всегда четко отделяя от них Бонч-Бруевича, хотя его альянс с толстовцами в деле организации переезда духоборцев был, безусловно, ситуативным. Уже в 1902 году редакция издательства «Свободное слово» отказывалась от сотрудничества с ним по причине «слишком крайней противоположности между его и нашими взглядами на характер и значение сектантского движения» [Черткова, Чертков 1902: III]. Вместе с тем его деятельность как фольклориста во многом осуществлялась в коллаборации с толстовцами, и, что не менее важно, сами духоборцы зачастую воспринимали его как такового.

[2] Хирьякова, Е. Д. *Моя первая поездка в Канаду и другие воспоминания о поездке в качестве врача с духоборами в 1898*. РГАЛИ. Ф. 536, оп. 1, ед. хр. 38. *Воспоминания о духоборцах*. Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, № 585.

Долой все границы, заставы,
Для братьев весь мир — общий дом.
И власти долой и державы...
Мы песню свободы поем.
Все крепости, тюрьмы разрушим,
Оковы родимой страны,
И факелы злобы затушим
Дыханием мирным весны.

Припев.

Весеннее солнце сияет.
Ждет пахаря поле давно,
Оружье из рук выпадает,
И падает в землю зерно.
Пусть тучи над нами нависли;
Пусть дикие вихри ревут;
Нам зерна могучие мысли
Обильную жатву дадут.

Припев.

Сквозь бурю, грозу, непогоду,
Подставив открытую грудь,
Идем мы за свет и свободу,
За мирный и радостный труд.
Развейся, свободное знамя,
Свободное знамя труда!
Могучее доблести пламя
Не гасни в сердцах никогда!

Припев. [Черткова 1905: 21–22]

Работа с архивными фондами Бонч-Бруевича, Трегубова и Чертковых, в которых собраны духоборческие материалы, способствует настройке чуткости к различным режимам письма и формам грамотности, которые были характерны для духоборческих авторов. Исследовательскую оптику для работы с этим материалом обеспечивает подход, предложенный в рамках New Literacy Studies, в соответствии с которым признается существование множества грамотностей [Gee 2015], которые не могут быть рассмотрены отдельно от повседневных практик (everyday practices of literacy), которые их формируют.

Употребление слова «грамотности» во множественном числе неконвенционально, и русский эквивалент термина звучит как неуклюжий окказионализм. Однако в своей статье я буду употреблять его в этой форме, поскольку она позволяет деавтоматизировать представление о грамотности как о монолитном и универсальном комплексе компетенций. Концепция «вернакулярных грамотностей» [Barton, Hamilton 2003: 247–262] дает возможность исследовать деревенские грамотности [Green, Corbett 2013], а также гибридные и внеинституциональные форматы. Наконец, она представляется удачным исследовательским инструментом, поскольку позволяет учитывать медиальный контекст взаимодействия.

В конце 1890–1900-х и с середины 1920-х по начало 1930-х годов происходило беспрецедентное пополнение и обновление песенного репертуара духоборцев[3] и шире — текстуальной культуры. Как контакты с толстовцами отразились на духоборческой словесности? Каковы были вернакулярные практики грамотности, которые оформляли это взаимодействие как со стороны толстовцев, так и со стороны духоборцев? Как анархистско-пацифистское пропагандистское стихотворение стало выражать хилиастические и социалистические чаяния эмигрантского сообщества религиозных диссидентов? Каков был контекст рецепции и производства революционной поэзии духоборцами? Задаваясь этими вопросами, интересно проследить судьбу «Мирной Марсельезы» по обе стороны океана.

Предыстория «Мирной Марсельезы»: духоборческое движение и толстовская индоктринация

Духоборцы как сообщество сформировались в условиях южнорусского фронтира [Clay 2013] и с тех пор дважды перемещались вместе с ним: сначала добровольно переселившись в Таврическую губернию, а позднее — отправившись в ссылку в Закавказье. К концу XIX века пореформенная внутренняя политика, направленная на унификацию и модернизацию, усилила присутствие государства в тех отдаленных приграничных областях, где находились духоборческие села [Breyfogle 2005: 21]. В частности, это касалось введения воинской повинности, от которой духоборцы ранее были освобождены. Этот процесс подготовил почву для возникновения протестных тенденций, результатом которых стало духоборческое движение.

Напряжение внутри общины, которое позднее привело к расколу, было вызвано смертью предводительницы Лукерьи Васильевны Калмыковой (Лушечки) в 1886 году и разногласиями по поводу наследования власти и контроля над общественной казной. Родственники Лушечки — гореловские[4] духоборцы Губановы — при помощи старосты Алексея Зубкова стремились закрепить власть за собой, бóльшая же часть духоборцев признала преемником Петра Веригина из села Славянка Елизаветпольской губернии, которого покойная руководительница приблизила к себе в последние годы жизни. Так внутри общины образовались малая и большая «партии» («половины»); если вторая была более многочисленной, то на руку первой играли связи с местными властями. Через несколько недель после смерти Лушечки, закончив поминальную трапезу, духоборцы большой партии поклонились Веригину, который был вскоре арестован и помещен в тюрьму в Тифлисе, а затем отправлен в ссылку в Шенкурск.

Если предпосылкой к появлению нового учения послужил локальный конфликт в Духобории, то его идеологическому оформлению способствовали контакты с проживавшими на Кавказе коммунитариями[5] —

[3] Тексты канадских духоборцев будут цитироваться с сохранением орфографии и пунктуации оригинала, в основном, по «Сборнику духоборческих псалмов, стихов и песен» [Сборник духоборческих псалмов 1978], изданному в городе Гранд-Форкс, Канада.

[4] Село Горелое (Гореловка) — «столица» закавказской Духобории. В нем находится Сиротский дом, где жили духоборческие предводители и хранился общественный капитал.

[5] Этот термин используется в статье вслед за Ириной Гордеевой. Признавая его неконвенциональность в отечественной традиции, исследовательница находит его «минимально репрессивным по отношению ко всему многообразию исторических смыслов, возникающих при изучении феномена так называемых интеллигентных земледельческих общин последней четверти XIX в.» [https://akrateia.info/istoriia-vozniknoveniia-rossiiskogo-kommunitarnogo-dvizheniia].

по большей части толстовцами. В лице штундистов, баптистов, молокан, духоборцев и новоизраильтян им удалось найти гораздо более восприимчивую, благодарную и вдохновляющую аудиторию, чем православные крестьяне [Гордеева 2003: 194]. Интеллигенты, склонные политизировать самоорганизацию малых религиозных групп в условиях притеснений со стороны правительства, видели в «сектантах» революционный потенциал. Ирина Гордеева отмечает использование языка христианства как один из признаков толстовского этапа коммунитарного движения в России [Гордеева 2003: 60].

Двусмысленность роли толстовцев в судьбе большой партии уже становилась предметом исследовательского внимания: С. А. Иникова приходит к выводу, что духоборческое движение было вызвано толстовской пропагандой в среде религиозных диссидентов [Иникова 2000]. В своей статье я исхожу из предположения, что толстовскую индоктринацию не следует рассматривать в отрыве от практик грамотности самих толстовцев и вернакулярных грамотностей, которые сложились в результате этого взаимодействия в духоборческой среде.

Наиболее успешным проводником новых идей стал сам опальный вождь П. В. Веригин, общавшийся с политическими ссыльными и вступивший в переписку с И. М. Трегубовым и другими московскими толстовцами. Осененный авторитетом Лушечки и ореолом мученичества, он обладал харизмой предводителя для большей части духоборцев. Поддерживая связь со своими последователями в Закавказье, в 1893 году Веригин начал реформировать общину заочно в соответствии с собственным пониманием толстовства, вызвавшим к жизни духоборческое движение. Наряду с распространившимся запретом на употребление табака, алкоголя и мясной пищи весной 1895 года веригинцы начали массово отказываться от участия в военной службе, ношения формы и оружия, принесения присяги; сдавать ополченские и запасные свидетельства.

Сожжение оружия, символизировавшее отказ от насилия, по-видимому, было плодом ритуального творчества Веригина. Оно было приурочено к Петрову дню: 29 и 30 июня 1895 года в заранее оговоренных местах под торжественное пение псалмов духоборцы Большой половины облили керосином и сожгли имевшееся у них оружие. Духоборцы Малой половины — прежде всего, гореловские зажиточные роды, претендовавшие на власть, — интерпретировали секретную подготовку по-своему: опасаясь атаки вооруженного «ополчения» лояльных Веригину деревень на Сиротский дом и его казну, они вызвали казаков, учинивших жестокую расправу — массовое избиение и постой в селах большой партии.

Первый куплет «Мирной Марсельезы» Хирьякова звучит в третьей части документального фильма «1987. Духоборы», снятого в экспедиции под руководством исследовательницы С. Е. Никитиной. Излагая историю раскола с точки зрения большой партии, одна из духоборок хорошо поставленным учительским голосом рассказывает легенду о том, что, когда Лушечка находилась при смерти, ее преемник Петр Веригин велел духоборцам петь псалмы, а сам отправился к умирающей. Духоборцы малой половины не доверяли «Петрусу»[6], опасаясь, что он захватит власть и богатства, и прервали пение, — «с этого и начался раскол» [Фрэз, Никитина 1988].

[6] Так пренебрежительно называли Веригина духоборцы малой половины.

После этих слов рассказчица запевает на манер марша «Песню свободы», которую ее собеседницы осторожно подхватывают, но второй части первого куплета и припева уже не помнят. Песня служит своеобразным продолжением повествования, ассоциативно связывается с сожжением оружия, которое задает важный контекст восприятия «Мирной Марсельезы» и толстовцами, и духоборцами: «Оружье вдребезги ломайте. / Убийц не будет среди нас».

Когда духоборцев после избиения гнали к губернатору Г. Д. Шервашидзе, они пели псалом «Тебя ради, Господи, возлюбил[м] врата тесные», который казаки пытались заглушить «срамными» песнями [Бирюков 1908b: 45–49]. Этот псалом звучит своеобразным контрапунктом к истории духоборческой «Марсельезы». Возвращение с моления (отказ его прервать и явиться к губернатору и послужил поводом для избиения) всегда сопровождалось коллективным пением. Несмотря на попытку «разбить пение» по приказу казачьего сотника Праги, духоборцы продолжили исполнение псалма. Так практика хорового псалмопения впервые становится спонтанным ритуальным ответом на насилие, первой духоборческой «песней борьбы». Текст псалма, который приводится в воспоминаниях Николая Зибарова [Зибаров 1899], записанных А. К. Чертковой и В. Д. Бонч-Бруевичем, имеет отчетливую ситуативную приуроченность: в контексте избиений формулы «теснота гонений» и «хула и поношения» интерпретируют происходившее как страдание во имя Господа.

После сожжения оружия духоборцы, вернувшие ополченские билеты, были сосланы в дисциплинарные батальоны, где подвергались тяжелым наказаниям и пыткам со стороны начальства. Армейские дисциплинарные практики превращали отказ носить оружие в сознательное религиозное мученичество, в котором некоторых заключенных наставляли и поддерживали их родственники и единоверцы.

> Затем мы разошлись. Мы уехали домой, а они через две недели все бросили ружья. Первым вышел Иван Малахов и говорит:
> — Ну, братья, вы сзади идите, а я вперед пойду.
> И он пошел вперед, бросил ружье, и ему сейчас же дали шестьдесят ударов розог. Остальные все тоже бросили ружья. Полковник подал заявление в министерство. Из министерства пришел приказ допросить еще раз и выслать в Якутскую область [Черткова, Чертков 1902: 25–27].

Духоборческий отказ от оружия выстраивался по иконоборческой модели; оно перешло в категорию материальных объектов, контакт с которыми был символически значим — будь то прикосновение или бросание, — установка «не брать оружия в руки» понималась буквально. Адаптация толстовской повестки в духоборческой среде приняла форму «заповедей», ритуальных запретов и предписаний.

Драматическая кульминация конфликта, вызвавшая правительственные репрессии, положила начало и правозащитной активности толстовцев, которая в конце концов привела к духоборческому переселению в Канаду. Они предприняли немало усилий, чтобы создать общественный резонанс вокруг жестоких притеснений, которым подвергались веригинцы, и смогли договориться с английскими квакерами из «Общества друзей», организовавшими и частично финансировавшими эмиграцию духоборцев большой партии. Именно толстовцы сыграли решающую роль во фреймировании «сожжения оружия» как пацифистской акции и политического протеста.

«Мирная Марсельеза»: пародия, революционный гимн и духовная песня

В очерке «Три встречи» Хирьяков так рассказывает историю написания «Мирной Марсельезы»:

> Хотя среди военных у меня имеются и близкие родственники и друзья, но отношение мое к войне и военному делу с годами становилось все более и более отрицательным. Под влиянием этого отношения мною как-то была написана «Мирная Марсельеза» — песня крайне антимилитаристского характера. Песня эта имела неожиданный для меня успех. Она очень понравилась духоборам, и теперь это одна из их любимых песен, для которой они придумали весьма своеобразный мотив, и они распевают ее и в Канаде, и на Кавказе [Хирьяков 1911: 354–355].

Получается, что создание песни, по версии автора, происходило в два этапа: сначала был написан идеологически нагруженный пацифистский текст, рассчитанный на пение на мотив французского революционного гимна, который «в народе» (в данном случае среди духоборцев) подвергся стремительной фольклоризации. Песня при этом предстает продуктом совместного творчества Хирьякова с духоборцами. Вместе с тем, кажется, Хирьяков был уверен, что его стихотворение исполнялось на мотив французского оригинала, не находя при этом противоречий с духоборческим «своеобразным» мотивом.

Композитор Давид Черномордиков, положивший стихотворение на музыку, вспоминал:

> Как-то встретив в Петербурге на улице писателя А. М. Хирьякова после обнародования царского «манифеста» 17 октября 1905 года, мы разговорились. Хирьяков рассказал мне о своем путешествии в Канаду. По поручению Л. Н. Толстого, получившего за свой роман «Воскресенье» крупный гонорар от издателя для переселения духоборов Кавказа в Канаду (Северная Америка), — Хирьяков с женой сопровождали духоборов до их нового места постоянного жительства. «И вот, — рассказывает Хирьяков, — сочинил я новые слова к музыке „Французской Марсельезы", которые озаглавил „Мирной Марсельезой". Духоборы пели их весьма охотно. Не будете ли добры, Д. А., переложить их на ноты?» [Черномордиков 1935: 7–8].

Важно, однако, отметить, что документальных подтверждений присутствия Хирьякова на пароходах, перевозивших переселенцев, нет, никто из мемуаристов его не упоминает, и, судя по всему, сопровождала духоборцев лишь его жена Ефросинья Дмитриевна, а его рассказ Черномордикову, видимо, оставлял пространство для трактовок.

Просьба Хирьякова была адресована Черномордикову неслучайно: в 1905 году он занимался составлением «Первого сборника революционных песен», некоторые мелодии и тексты которых записывал от бывших политических ссыльных [Черномордиков 1935: 4]. Вступивший в том же году в РСДРП композитор пишет, что видел свою миссию как «музыканта и революционера» в том, чтобы использовать свои профессиональные компетенции во благо революции, расширив революционный песенный репертуар и обеспечив достойное качество нотной продукции:

> С печатной революционной песенной литературой на книжном рынке к концу 1905 года дело вообще обстояло очень плохо. То, что было выброшено в спешке на рынок, оказалось сплошной макулатурой ‹...›. Пользоваться такими «нотами», разумеется, было невозможно. Между тем потребность в этих песнях была так ве-

> лика, что все, что выбрасывал тогда печатный станок на книжный рынок, мгновенно раскупалось [Черномордиков 1935: 4–5].

Вероятно, на революционном подъеме и в свете дарованных в манифесте свобод Хирьяков рассчитывал подарить своей «Марсельезе» вторую жизнь в качестве революционной песни. Для Черномордикова же был важен исторический момент: он спешил опубликовать песню до открытия первой Государственной Думы [Черномордиков 1935: 8].

История музыкальной обработки «Мирной Марсельезы» чрезвычайно характерна: стихотворение Хирьякова не ложились на мотив «Марсельезы», что не только создало трудности для композитора, но и стало неожиданностью для автора:

> Когда я дома посмотрел текст, то тотчас же обнаружил, что стихотворный размер его никак не укладывается в музыкальный размер «Французской Марсельезы». ‹…› [Хирьяков] был чрезвычайно смущен и раздосадован неудачей [Черномордиков 1935: 8].

Впоследствии случаи смешения французской и русской «Марсельезы» были весьма распространены (см., например, [Фахретдинов 2018: 121]), а название отсылало скорее к жанру свободолюбивой песни без жесткой привязки к определенному мотиву.

Версия «Песни свободы» на музыку Черномордикова получила название «Гимна рабочему народу „Вперед“». Композитор явно стремился плотнее вписать стихотворение Хирьякова в общий революционный контекст. Один из основных маркеров — призыв «Вперед!», вынесенный из первого куплета в название.

Издание не прошло цензуру: после некоторой задержки единственное клише было арестовано. Тогда Черномордиков решил издать песню нелегально, и гимн «Вперед!» почти в точности повторил судьбу изданного таким же способом сборника революционных песен: нотопечатня Шмидта, цинкографическая подтекстовка музыки, подпольный тираж в типографии большевиков, хранившийся на складе большевистской литературы «Вперед!», поступление части тиража в магазин Скирмунта и его конфискация вместе с остальной «возмутительной печатью» [Черномордиков 1935: 8–9].

Если Черномордиков вспоминал об истории создания песни как об эпизоде своей революционно-просветительской деятельности, то для Хирьякова таким поводом стало его столкновение с российским правосудием, о котором повествует очерк «Три встречи» [Хирьяков 1911]. Приговор к заточению в крепости за пацифистское стихотворение в свете недавно объявленной свободы слова вызывал у Хирьякова насмешку и протест: «Значит, мне нельзя призывать к миру и добру? Нельзя желать потушить факел злобы? Значит — раздувать их? Благодарю за урок» [Хирьяков 1906, 6 ноября: 1].

Похоже, что Хирьяков стремился постфактум отмежеваться от того пролетарски-революционного образа, в который Черномордиков облек его песню, а также, акцентируя заложенный в ней универсальный нравственный посыл, заглушить ее анархистский пафос. В «народной» любви к своей песне Хирьяков видел своеобразное подтверждение моральной безупречности своих призывов и подлинности художественного высказывания. После вынесения приговора он опубликовал в газете «Текущие дни» статью, оформленную в виде воображаемого диалога с судьями.

> Да, так я им скажу: господа судьи! Та песня, за которую меня теперь привлекают, имеет свою историю. Она написана два-три года тому назад, и в настоящее время это — одна из популярнейших песен у духоборов Северной Америки. ‹…› Эти носители мира и кротости высказали одобрение моему произведению [Хирьяков 1906, 6 ноября: 1].

В статье Хирьяков упоминает, что песня была им написана «два-три года назад», то есть датирует ее 1903–1904 предреволюционными годами. Резонно предположить, что актуальным контекстом для него в это время была элитарная традиция вольнодумной поэзии, а не массовая песня.

Поэтический дебют Хирьякова состоялся на страницах «Северного вестника» (1887) и «Русского богатства» (1888). Первым редактором начинающего поэта был А. Н. Плещеев [Рыкунина 2011: 246] — знаковая фигура для либеральной и демократической среды. Отзвук плещеевского стихотворения «Вперед! Без страха и сомненья», известного в качестве гимна петрашевцев, можно услышать в первом четверостишии «Мирной Марсельезы» («Вперед! Товарищи, ступайте»).

Хотя в более поздний период Хирьяков был склонен отмежевываться от толстовцев, «именно Толстой в наибольшей степени повлиял на Хирьякова, его литературно-критическую позицию и творческие искания» [Рыкунина 2011: 253]. Сам Толстой незадолго до событий, связанных с духоборческим переселением, под впечатлением от заключения франко-русского союза опубликовал в Женеве антимилитаристский обличительный памфлет «Христианство и патриотизм» [Толстой 1895]. «Марсельеза» и «Боже, царя храни» в нем уравниваются: официоз политической символики вызывает раздражение Толстого, а полярное содержание гимнов нивелируется дипломатическим контекстом, в котором они обессмысливаются. Тем не менее к сочинению Толстой прилагает рифмованный подстрочник французской «Марсельезы»:

> ...Веди ж к победным нас путям,
> Любовь к стране святая!
> Будь лозунгом своим борцам.
> Ты, вольность дорогая!
> Ты, вольность дорогая! [Толстой 1895: 51–52]

Хотя перевод выполнен близко к тексту, он читается в контексте русской вольнолюбивой лирики. Обращение к «вольности дорогой» отсылает к пушкинской «Оде» 1817 года, содержащей почти дословную цитату из «Марсельезы» («Тираны мира, трепещите!»).

Наконец, важно не упускать из виду франкоязычный контекст, более релевантный для либеральной элиты в начале 1900-х годов, чем русские аналоги вроде «Новой песни» Петра Лаврова: «Мирную Марсельезу» Альфонса де Ламартина (1841 год) и *La Marseillaise de la Paix* (1892 год), призывающую распустить батальоны и заменить оружие мирным орудием пахаря. Если последняя и не была претекстом хирьяковской «Мирной Марсельезы», то, вероятно, почти синхронно выражала те же пацифистские ценности.

В своем стихотворении Хирьяков обращается к романтическим образам, устойчивым до формульности, которые прочно вошли в арсенал революционной поэзии [Друскин 114–115]: «тучи», «дикие вихри», «буря, гроза, непогода» vs. «дыхание весны»; «факелы злобы» vs. «доблести пламя», «знамя свободы»; «насилье и мука» vs. «песня свободы»; «крепости», «оковы родимой страны» vs. «братский пир» и «общий дом». Топика стихий

в демократической лирике была освоена в том числе толстовцами — ср. песню Чертковой «Тучи над духоборами» [Черткова 1904: 19].

Известно, что сам Толстой отвергал революционный путь преобразования общества как насильственный [Зорин 2020: 201–203], однако поэтов-толстовцев очевидно привлекал протестный характер революционных песен и их удобство как способа пропаганды. Формат революционного гимна с его обобщенностью в сочетании с конкретикой призывов [Друскин 2012: 170] позволял героизировать этику ненасилия и привнести в нее пафос борьбы. Революционные переработки популярных песен были довольно распространены, а у «Марсельезы» существовало «большое количество текстовых перифраз» [Друскин 2012: 192, 400]. В случае «Мирной Марсельезы» режим обращения к знаковому революционному гимну можно охарактеризовать как пародический[7]. Сам автор не преминул подчеркнуть в своей воображаемой речи перед судом: «Моя песня является как бы противоположностью великой и сильной французской „Марсельезе“» [Хирьяков 1906, 6 ноября: 1]. Дробный ямбический рефрен явно ориентируется на текст де Лилля и семантически обыгрывает его, хотя рифмовка способствует его перегруппировке: «Оружие долой! Солдаты по домам! / Вперед, вперед! И пусть весь мир отчизной будет нам!» Название «Мирной Марсельезы» звучит как оксюморон, призыв «оружие долой» превращает марсельезу в антимарсельезу. Лишившись своей кровожадности, она остается «Песней свободы».

Итак, текст «Мирной Марсельезы» представляет собой довольно замысловатую контаминацию. Песня эксплуатирует романтическую топику революционной ситуации как стихии, в явной форме к *La Marseillaise* отсылает только зачин и припев, обыгрывающий оригинал, при этом метр «соскакивает» уже во втором куплете. Гимн Хирьякова в итоге получается не национальным, а интернациональным. К тому же, в отличие от «Рабочей Марсельезы» Лаврова, «Песня свободы» адресована крестьянам, и труд в ней понимается как труд на земле. Эту конструкцию цементирует анархистско-пацифистская пропагандистская риторика.

Неудивительно, что песня не вошла в революционный песенный канон: пацифистский посыл гимна шел вразрез с динамикой революции. Написанная накануне 1905 года, она переосмысляет революционную борьбу в контексте, совсем не учитывающем назревающие протесты рабочих. Прекраснодушной «Мирной Марсельезе» было нечего противопоставить популярной песне на стихотворение «Мы мирно стояли пред Зимним дворцом», описывающей события Кровавого воскресенья и провозглашающей месть за расстрел мирной акции.

Кроме того, не могла не сказаться некоторая вторичность: песня, озаглавленная в редакции Черномордикова «Гимн рабочему народу „Вперед“», не выдерживала конкуренции с «Рабочей Марсельезой», а само ее название звучит тавтологической отсылкой к припеву «Варшавянки» — или, по крайней мере, к одной из самых заезженных рифм в революционной поэзии. Можно сказать, что песня Хирьякова оказалась одновременно и откровенно революционной с точки зрения цензуры, и недостаточно радикальной для революционного движения.

[7] Термин «пародичность» был предложен в статье «О пародии» Ю. Н. Тыняновым, подразумевавшим под ним «применение пародических форм в непародийной функции. Использование какого-либо произведения как макета для нового произведения — очень частое явление. При этом, если произведения принадлежат к разным, например тематическим и словарным, средам, — возникает явление, близкое по формальному признаку к пародии и ничего общего с нею по функции не имеющее» [Тынянов 1977: 290].

Черномордиков был склонен несколько преувеличивать популярность своей песни среди широкой публики:

> Гимн имел большой успех, получив значительное распространение. Он проник даже за границу. В 1906 или в 1907 году я получил из Женевы письмо с просьбой прислать оркестровую партитуру и хоровой материал для исполнения гимна на больших фестивалях [Черномордиков 1935: 9].

Эмигрантское социал-демократическое сообщество, находившееся вдали от революционных событий, демонстрировало собственные вкусы по части революционной поэзии, далекие от массовых. Так, в Женеве явно отдавали предпочтение французскому оригиналу «Марсельезы», пока на родине набирала популярность лавровская «Новая песня» [Фахретдинов 2018: 123]. Кроме того, женевские эмигранты могли лично или косвенно знать Хирьякова, так что запрос из Женевы, на который Черномордиков «не удосужился» ответить [Черномордиков 1935: 9], — слабое свидетельство международной популярности песни.

В подавляющем большинстве сборников периода между революциями 1905 и 1917 годов песня Хирьякова отсутствует. Не вошла она и в «Животную книгу» [Бонч-Бруевич 1909] — наиболее полное собрание духоборческих псалмов и стихов, записанных в первые годы после переселения в Канаду. По-видимому, Бонч-Бруевич, хоть и был в свое время готов приютить тираж гимна «Вперед» на одноименном складе, невысоко ставил «революционное» творчество толстовцев, будь то в устах духоборцев или в идеологической поэзии. Отсутствует «Мирная Марсельеза» и в сборнике «Песни и стихотворения анархистов» [1918].

Прецедент исполнения стихотворения Хирьякова как революционной песни относится к Февральской революции, но ограничивается толстовцами и трезвенниками [К истории «Песни свободы» 2016].

В целом, приходится констатировать, что хирьяковская «Марсельеза» не вышла за рамки довольно узкого и, если так можно выразиться, субкультурного употребления. После революции Черномордиков, вступивший в РАПМ и возглавивший музыкальный сектор Госиздата [Nelson 2004: 69–70], не посчитал ее заслуживающей повторной публикации: переиздание своего гимна с оркестровкой для двух голосов с фортепиано и хора он снабдил новыми словами музыканта и будущего советского композитора С. И. Потоцкого [Черномордиков 1923]. От прежнего текста осталось только пресловутое «вперед», вынесенное в название и троекратно повторяющееся в припеве.

Исследовательская литература также обходит «Мирную Марсельезу» стороной: реконтекстуализация хирьяковского гимнографического опыта остается в истории революционной песни скорее в качестве курьеза. С. В. Подрезова, публикуя классическую работу М. С. Друскина о революционной песне, приводит краткую историю песни Хирьякова [Друскин, Подрезова 2012: 400], а авторы толстовского самиздата[8] [К истории «Песни свободы» 2016] собрали фрагменты воспоминаний о ее исполнениях в толстовских общинах. Если в качестве революционной песни «Мирная Марсельеза» Хирьякова осталась невостребованной, то ее жизнь в толстовской и духоборческой среде оказалась длинной.

[8] См. также сайт антимилитаристского проекта «Вне насилия» [http://www.antimilitary.narod.ru] и упоминания в анархистских сообществах [https://st-kropotkin.livejournal.com/2540.html, http://www.makhno.ru/forum/archive/index.php/t-508.html].

Толстовцы как собиратели и соавторы духоборческого фольклора

Период раскола и переселения в Канаду стал для духоборцев поворотным еще в одном отношении: их устная традиция впервые стала объектом последовательного этнографического и фольклористического описания и осмысления.

Фольклористка Катре Кикас рассматривает деятельность эстонских собирателей фольклора 1890-х годов с точки зрения формирования особой вернакулярной грамотности, которая позволяла им включиться в новые сети и выйти в публичное пространство [Kikas 2014: 309–323]. Сходство толстовской кампании по сбору «сектантского» фольклора с эстонской заключается в том, что обе были внеинституциональными и разворачивались силами интеллигентов, — порой вопреки государству. Романтизацию национального у толстовцев дополняет романтизация «идейного» содержания духоборческой культуры, как они ее видели. Толстовская кампания, начавшаяся почти одновременно с эстонской — в 1890-х годах, — во многом сформировала практики грамотности первого пишущего поколения духоборцев.

Начальным ее этапом была поездка И. М. Трегубова, который в 1896 году посещал сосланных в горные аулы духоборцев и совмещал попытки координировать помощь им с записью фольклора — по большей части псалмов и стихов. Ему удалось наладить сеть корреспондентов среди духоборцев, которые после его отъезда продолжали сообщать ему новости жизни общины и присылать записи псалмов[9]. Впоследствии собранные Трегубовым материалы послужили Бонч-Бруевичу для сверки и дополнения текстов «Животной книги».

Продолжив сбор духоборческого фольклора уже в Канаде, Бонч-Бруевич полагался не только на записи, сделанные собирателями (например, А. А. Сац), но и на письменные отклики самих переселенцев. В 1900 году он опубликовал «Список псалмов, писем, рассказов и других рукописей по исследованию учения, жизни и переселения в Канаду закавказских духоборцев», в котором обращался прежде всего к самим духоборцам, призывая восполнить лакуны в собрании, объединившем также материалы из архивов В. Г. Черткова и П. И. Бирюкова. Помимо прочего, «Список» содержит запрос не только на традиционный религиозный фольклор: Бонч-Бруевич просит присылать ему рассказы «об экзекуциях», записанные от очевидцев, а также письма, в том числе принадлежащие перу вождя большой партии Веригина. Что касается материалов первого типа, в записи одного из таких свидетельств, озаглавленного «О сожжении оружия духоборами. Рассказ, записанный со слов духобора Н. Зибарова В. Б[онч-Бруевиче]м и А. Ч[ертко]вой», автор воззвания принимал непосредственное участие. Ряд продолжается документами «Жизнь и страдание общины всемирного братства на Кавказе»[10] и «Опись о жизни кавказских христиан»[11], которые было бы крайне любопытно рассмотреть с точки зрения их взаимодействия с устной традицией: их связывают общие мотивы, из повторяющихся повествовательных блоков выкристаллизовывается каноническая версия событий, особую роль начинают играть разговоры духоборцев о своих убеждениях и вере с оппонентами, построенные почти идентично с цитатами

[9] См., например, ОР ИРЛИ РАН. Ф. 330, оп. 2, № 138.
[10] ОР ИРЛИ РАН. Ф. 330, оп. 1, № 136, 29.1.209.
[11] ОР ИРЛИ РАН. Ф. 330, оп. 1, № 136, 29.1.208.

из псалмов. Свидетельства очевидцев лежат и в основе процитированной выше подборки материалов «Духоборцы в дисциплинарном батальоне» в IV выпуске «Материалов к истории и изучению русского сектантства и раскола» [Чертков, Черткова 1902].

Второй из обсуждаемых типов материалов, а именно эпистолярные, укоренен в письменной культуре. «Прошу всех братьев просмотреть также все письма, которые они имеют у себя в сундуках», — пишет Бонч-Бруевич [1900: 4].

Можно говорить о письмах, их чтении и даже толковании, как об одном из главных событий грамотности для духоборцев рубежа веков. Письма Веригина почти сразу стали объектом почитания — коллективного чтения и перечитывания [Толстой 2017], которое приобрело обрядовый характер [Бирюков 1908а: 413]. С. Ф. Рыбин, с 1902 года выполнявший при Веригине роль личного секретаря и переводчика, вспоминает в своей книге, описывающей эпизоды духоборческой истории:

> Друзья духоборцев, Чертковы, выпустили книгу: «Письма Петра Васильевича Веригина». Письма были написаны родным и политическим друзьям. В книгу вошла переписка с Толстым и его последователями. Эту маленькую книжку духоборцы приняли, как сошедшее с неба «слово Божие», и начали тщательно изучать ее. Письма, которые духоборцы или часть духоборцев приняли как «заповеди», были к друзьям и совсем не относились к духоборцам. П. В., имея досуг, писал часто друзьям и рассуждал, пожалуй зачастую, о том, во что и сам не верил. Он никогда не мог предполагать, что эти письма когда-либо дойдут до духоборцев и вскружат им головы. За выпуск этой книги П. В. был очень обижен на Чертковых, потому что они напечатали ее без его согласия. Духоборцы стали покупать книгу в большом количестве. Моментально явились «знахари» и «толкователи» смысла этой книги [Рыбин 1952: 44–45].

Идея публикации эпистолярного наследия духоборческого предводителя глазами интеллигентов, рутинно производивших большие объемы частной переписки, зачастую обсуждающей идеологические вопросы, была, безусловно, основана на наблюдениях: духоборцы проявляли большой интерес к письмам вождя, и их чтение было публичным событием.

Однако вряд ли Чертковы рассчитывали дать большой партии печатное Евангелие от Веригина. Интересно и то, как они и в этом случае пренебрегли вопросами авторства, не позаботившись получить согласие Веригина на публикацию, — вероятно, относясь к этим текстам уже отчасти как к фольклорным, имеющим хождение «в народе». Буквализированные толкования одного из писем Веригина к Н. Т. Изюмченко вызвали к жизни движение свободников, о котором пойдет речь ниже [Рыбин 1952: 45–56, Иникова 2002].

Описанная Рыбиным интерпретаторская активность вряд ли была возможна, если бы в духоборческой среде резко не выросло количество людей, способных непосредственно взаимодействовать с письменным текстом. «Школы у духоборов нет, а грамоте они учатся один у другого», — писал И. М. Трегубов и сообщал со слов духоборцев Ивана Ивина и Павла Планидина, что в тюрьме научились почти все. Раньше десятая часть была грамотная, а теперь десятая часть осталась неграмотной — так оценивали собеседники Трегубова масштаб изменений. Впрочем, на этот раз они были не только собеседниками — на это указывает заголовок «Записка

о духоборах, составленная с их слов и на основании одной их рукописи»[12].

Один из пунктов вопросника Е. П. Накашидзе, собиравшей материал о духоборцах еще на Кавказе в 1896 году, гласит: «не обращается-ли среди д-ръ [духобор] каких нибудь записей (не обращается, но можно еще сделать попытки)[13]». Вскоре ситуация заметно меняется: Бонч-Бруевич в «Предисловии к „Животной книге“» указывает, что, помимо тетрадей-молитвенников, ему

> ...пришлось встретить, как оказалось, пользующуюся большой популярностью рукопись, озаглавленную «Разъяснение жизни христиан». Эта рукопись, в настоящее время уже напечатанная, считается духоборцами чрезвычайно важной. В ней в кратких словах изложено их учение и подробно рассказана история последних преследований и гонений на их общину [Бонч-Бруевич 1909: 5–6].

Речь могла идти о той самой рукописи, с которой работал Трегубов. Так или иначе, спустя немногим более десятилетия канадскими духоборцами 1910-х годов уже освоены различные жанры письма — от песенников до публицистики.

Впервые «Марсельеза» Хирьякова была опубликована за границей — в пятом выпуске «Свободного слова» [1903: 31]. А. К. Черткова включила «Песню свободы» в третий выпуск «Сборника песен и гимнов свободных христиан» [Черткова 1905: 21–22], куда наряду со стихотворением Хирьякова вошли другие литературные и фольклорные произведения, а в некоторых случаях — их толстовские адаптации. Задачи этой серии сборников, как их постулирует составительница, отчасти схожи с теми, которые ставил перед собой Черномордиков: оба стремились восполнить дефицит изданий песен для определенной группы — будь то рабочие-революционеры или «свободные христиане»:

> В настоящее время в русском народе, — в особенности среди людей, исповедующих свободно-христианскую веру — вне Церкви, — существует большая потребность в духовных песнях, соответствующих миропониманию таких людей. Настоящий «Сборник» представляет посильную попытку сделать хоть что-то для удовлетворения этой потребности [Черткова 1904: 3].

Разница лишь в том, что «свободные христиане» были скорее воображаемым воплощением толстовского идеала, обобщающим различные группы по принципу их отказа от авторитета религиозных институций и приписывающим им общую повестку «стремления к братству, миру и свободе» [Черткова 1904: 3]. Компиляция Чертковой, таким образом, преследовала просветительскую и отчасти даже пропагандистскую цель: модернизировать «народный» песенный репертуар, осуществляя подмену «религиозного» содержания идеологическим.

Из вступления становится ясно, что замысел сборника в некотором роде противоположен музыкологической и собирательской работе, которую та же А. К. Черткова впоследствии проводила среди духоборцев, малеванцев, молокан, скопцов, «добролюбовцев» и «Старого Израиля» [Черткова 1910, 1911, 1912] — здесь собраны не фольклорные песни, а песни, подлежащие фольклоризации:

> Мы не обозначаем, из каких именно источников заимствованы те или другие стихи и мелодии, так как народ вообще не придает этому никакой важности, в чем и мы, со своей стороны, ему вполне сочувствуем. ‹...› То, что народу нужно и что

[12] Архив ГМИР. Ф. 13, оп. 1, № 204, л. 119–120.
[13] ОР ИРЛИ РАН. Ф. 330, оп. 1, № 116, л. 1.

> мило его сердцу, он удерживает в своей памяти; и такой успех песни должен быть самой лучшей и даже единственно ценной наградой ее автору [Черткова 1904: 2].

Подобную фольклоризацию, которую, по замыслу составителей, должен был запустить сборник, как раз и описывал Хирьяков для своей песни, уступая духоборцам авторство мотива. Принципиальная установка на литературные произведения как общественное достояние связана с идеологическими исканиями Владимира Черткова и самого Толстого, частично отказавшегося от авторских прав на свои произведения. Интересно, что духоборческие псалмы и стихи в «Сборнике духоборческих псалмов» могут иметь автора, но существовать вне категории авторства: для наиболее сакральных текстов (псалмов и некоторых стихов) его роль сводится не к сочинению, а к «изложению».

Идея сборника учитывала вернакулярные педагогики «сектантской» среды. Для духоборцев заучивание псалмов было «одним из главных воспитательных средств» [Черткова 1910: 6]: текстам и пению с раннего возраста обучали детей, которые с шести–семи лет уже могли участвовать в молениях. Псалмопение было одной из важнейших духоборческих устных грамотностей. Контексты исполнения псалмов не ограничивались молитвенными собраниями — оно пронизывало повседневность общины и оформляло коллективные реакции на события. Толстовцы единодушно вспоминают духоборческое пение, сопровождавшее отплытие корабля из Батума, а также выполнявшее роль торжественного приветствия, адресованного чиновникам и квакерам, встречавшим переселенцев по прибытии, и заполнявшее их досуг в плавании и в новых местах поселения: псалмопение в первые годы в Канаде было «вездесущим» [Сборник духоборческих псалмов 1978: 15].

Толстовцы были склонны трактовать духоборческую традицию хорового пения в соответствии с собственными идеалами социального устройства:

> Спеть свою партию отдельно без хора ни один из певцов не может, и даже основной голос сбивается без поддержки сопровождающих его голосов, при выделении его из хора; это духоборческое пение, мне кажется, как нельзя более, характеризует общинный дух русского народа [Черткова 1910: 3].

При этом очевидна попытка Чертковой создать своеобразный сплав «народной» поэзии и высокой литературы. Ориентация толстовцев на литературную традицию объясняет факт, что в духоборческом песенном репертуаре заметное место принадлежит классической и демократической поэзии[14]. Характерно, что в письме к Бонч-Бруевичу от 29 июня 1912 года его духоборческие корреспонденты просили его прислать им «некатарыхъ книгъ духовнахъ»: «письмовник» Петра Веригина и полное собрание сочинений Некрасова[15].

[14] Многие стихотворения причислены составителями «Сборника духоборческих псалмов» к «стихам», а не песням, что свидетельствует об их высокой ритуальной значимости. Таковы более идеологически насыщенные или же построенные на христианской образности тексты — большинство из них при этом входят также в чертковские сборники: «Да будет одно лишь оружье — лопаты» И. И. Горбунова-Посадова [Сборник духоборческих псалмов 1978: 285–286]; «Воспой же, страдалец, воскресную песнь» А. К. Толстого [Сборник духоборческих псалмов 1978: 239], «Слушай слово: рассветает» [Сборник духоборческих псалмов 1978: 531–533]. К стихам относятся и другие произведения Горбунова-Посадова: «Нам жизнь дана, чтобы любить» 1890 года [Сборник духоборческих псалмов 1978: 408], «Держи огонь твоей души» [Сборник духоборческих псалмов 1978: 297]. Вот и другие примеры: «Друг мой, брат мой, усталый, страдающий брат» С. Я. Надсона [Сборник духоборческих псалмов 1978: 304–305], «Был у Христа-младенца сад» А. Н. Плещеева [Сборник духоборческих псалмов 1978: 223]. Именно в число стихов входит «Вперед! Товарищи, ступайте»: текст приведен без указания автора и снабжен комментарием: «Этот стих известен среди духоборцев как „Мирная Марсельеза“» [Сборник духоборческих псалмов 1978: 250–251].

[15] Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, № 31, л. 2–2 об.

Что поют свободные христиане?

В следующем за «Песнями свободных христиан» издательском проекте А. К. Чертковой — серии сборников «Что поют русские сектанты?» — первый выпуск посвящен песенному фольклору духоборцев. Несколько записанных с голоса псалмов, стишков и песен нотированы и снабжены авторским вступлением, в котором обсуждаются особенности духоборческого пения и способ его записи [Черткова 1910]. Вошедшие в сборник псалмы, стихи и песни были записаны в том числе и от духоборцев, возвращавшихся из якутской ссылки и путешествовавших в Канаду через Англию. Характерно, что прошедшие ссылку духоборцы спели Чертковой в том числе «сектантский» вариант известной революционной песни «Укажи мне такую обитель», которая представляет собой измененный фрагмент некрасовских «Размышлений у парадного подъезда»:

> Покажи мне такую обитель,
> Где б Израиль не страдал;
> Где б сам Бог был покровитель, —
> Народ Божий не стонал?! [Черткова 1910: 25]

В новоизраильском «Духовном алфавите» находим вероятный источник этой песни[16], а в записях Трегубова, собранных на Кавказе, — ее молоканский вариант[17] с пометкой «не псалом», наиболее близкий к некрасовскому первоисточнику.

Роль проводников революционной песни демократической поэзии, таким образом, отнюдь не принадлежит исключительно толстовцам: репертуар групп религиозных диссидентов демонстрирует тенденцию к многочисленным «горизонтальным» пересечениям и взаимовлияниям. Процесс апроприации к моменту записи уже завершился: духоборцы были «уверены, что песня эта чисто духоборческого происхождения» [Черткова 1910: 6].

Революционные песни были распространены среди духоборцев с первых лет жизни в Канаде. Если Хирьяков вдохновлялся французскими гимнами и демократической поэзией, то для духоборцев был актуален и иной источник политических песен — тюремный фольклор. Многие из них побывали в ссылке[18] и только после нее смогли отправиться в Канаду и воссоединиться с эмигрировавшими единоверцами.

Репертуар духоборческих «вернакулярных грамотностей» формировала не только интервенция письменных жанров в повседневность членов сообщества, — в результате духоборческого движения он пополнился и новыми устными компетенциями. Так, если вспомнить, что тюрьмы зачастую играли роль духоборческих университетов, можно проследить вклад тюремного опыта в формирование канадской традиции пения. Коллекция канадского исследователя духоборческого пения Кеннета Пикока, основанная на записях, сделанных в 1960-х годах, демонстрирует спектр от фольклора ссыльных до политических песен: от «Забыт, позаброшен в сибирских краях» и «Славное море» до народнической «Смело, друзья, не теряйте»[19]. Взаимопроникновение этих двух традиций, наметившееся под конец

[16] Линева Е. Э. *Путешествие на Кавказ*. ОР ИРЛИ РАН. PV, к. 34, п. 3, № 2, стр. 31, № 22.

[17] Архив ГМИР. Ф. 13, оп. 1, № 57, л. 190.

[18] Вторая партия ссыльных зимовала в знаменитом Александровском централе в Иркутском уезде.

[19] http://dsl.usccdoukhobors.org/browse5760.html?page=15.

XIX века, предполагало включение политической песни в новые культурные контексты и их широкое распространение за пределы тюремной культуры [Лурье 2010: 18]. По этой причине во многих случаях не представляется возможным отделить в духоборческом репертуаре песни, привезенные из ссылки, от тех, которые были почерпнуты из массового песенного обихода, в том числе через толстовцев.

Приверженность тематике мученичества роднила духоборцев с политическими заключенными и обеспечила такое разнообразие политических песен и их устойчивость в духоборческом репертуаре.

Единственной легальной публикацией стихотворения Хирьякова в России стал очерк Антона Щербака, участника революционного движения и последователя Толстого, в журнале «свободной мысли» «Перевал» — посвященный жизни духоборческих переселенцев в Канаде [Щербак 1907]. «Песня свободы» была на этот раз предусмотрительно опубликована без указания автора — как гимн радикального течения свободников («сынов свободы», Sons of Freedom), отколовшихся от основной общины уже в первые годы жизни в Канаде.

Свободники были наиболее последовательны в буквальном претворении в жизнь коммунитарных, пацифистских, анархистских и вегетарианских идеалов веригинского извода толстовства: отпускали на волю домашний скот, отказывались от частной собственности, не использовали металлические и кожаные одежду и утварь. Они вскоре стали маргинальной группой, чье противостояние с канадскими властями продолжалось более полувека. «Сыны свободы» прославились обнаженными демонстрациями (nude parades) и поджогами, сопровождавшими протесты против требований отдавать детей в государственные школы. Именно в таком образе духоборцы вошли в североамериканскую массовую культуру[20].

Уже в 1902 году свободники устроили первые прозелитические походы по духоборческим деревням, паломничества в поисках земли обетованной и демонстрации в городах. При этом, по свидетельству Щербака, впоследствии навестившего их в канадской тюрьме, они, не ограничиваясь традиционным псалмопением, сопровождали свои выступления в том числе исполнением «Мирной Марсельезы»:

> С ясными лицами, с улыбкой на устах, с пением «оружие долой» (Песня свободы) «свободники» идут и проповедуют о наступлении «царства Божия» на земле.... И попадают в тюрьму, где мы и находим их [Щербак 1907: 22–23].

Очерк Щербака помещает песню Хирьякова в контекст религиозной проповеди и хилиастических ожиданий свободников. Для этого есть некоторые основания: как указывает М. Л. Лурье, в песенном фольклоре политические программы зачастую обретали форму пророчеств [Лурье 2010: 8]. В публикации 1907 года духоборческие выступления описаны, как кажется, не без оглядки на революционные демонстрации: автор использует «Песню свободы», чтобы раскрыть идеологию свободников.

В письме Михаила Войкина к Бонч-Бруевичу от 15 июня 1913 года находим также описание похорон свободника Миши Лавренченкова, которые сопровождались пением «Мирной Марсельезы»:

> надругой день утром, все мы разобрались нагими два мущины вруке взяли насилке. несли вкусты заселое село сдвести сажиней запели стих перетъ тавариши

[20] См., например, песню Пита Сигера Do as the Doukhobors Do.

ступайте день славной наступелъ для васъ. Аружья вдребезги ломайте убивецъ небудеть среди насъ, донесли его датого места ипалажили проста снасилками тамъ на землю незарытамъ. Асами варатилесь дамой[21].

Слово «свобода» — примета обновленного духоборческого лексикона — стало одним из центральных концептов в учении веригинцев. В значительной степени в этом стоит видеть заслугу толстовцев (ср. толстовскую версию стиха «День Господень наступает» — «День свободы наступает», помещенную в «Песнях свободных христиан») и революционно настроенных симпатизантов духоборцев («Теперь вы ушли из страны насилия в страну свободы» [Бонч-Бруевич 1900: 3]). Фактически «сынами свободы» считались все духоборцы, не только свободники: недаром отсылающая к Евангелию паремия «Сыны свободы не могут быть рабами тления» стала лозунгом ортодоксальных духоборцев[22].

О свободе речь идет и в народовольческой песне «Смело, друзья, не теряйте», пением которой свободники сопровождали уничтожение урожая пшеницы, «чтобы показать, что не надо надеяться на человеческую науку, а надо надеяться на Бога» (цит. по [Иникова 2002: 20]). При этом нет оснований считать, что репертуар свободников в то время был сколько-нибудь обособленным: упомянутые политические песни исполнялись и на собраниях общинников. Семен Рыбин, уже упомянутый секретарь Веригина, вспоминал, что «Песня свободы» была любимой песней вождя [Рыбин 1952: 237–239].

Ответом на протесты зачастую было применение насилия и судебные разбирательства. Демонстрации свободников были коллективными, поэтому в зале суда, в тюрьме и в доме умалишенных они обычно оказывались вместе. Содержанием коллективных «мартириев» свободников стала история их мытарств в канадских тюрьмах, а количеством и длительностью тюремных заключений измерялся послужной их список — совсем как у старых большевиков. Так, в конце 1920-х годов основным камнем преткновения стал вопрос об обязательном школьном образовании: свободники отказывались отдавать своих детей в государственные школы, отстаивая собственные вернакулярные педагогики. Девятого февраля 1929 года в городе Нельсоне провинции Британская Колумбия состоялось заседание суда над зачинщиками, посетить которое собрались более сотни «сынов свободы». Его участникам принадлежит следующее весьма колоритное описание.

Дверь суда открылась в 10-ть часов утра. Все зашли в зал. Надлежащиеся аресту поместились на первой скамье. Вдруг послышалось торжественное пение / Солнце всходит и заходит/ пение долго не продолжалось со всех концов зала показались служители Желтого Дьявола, с поднятыми руками кричали /шарап/ они были разъярены как звери, но, когда увидели желаемую жертву, их лица озарились улыбкой[23].

Интересна в этом фрагменте еще одна примета, относящаяся к гибридным

[21] Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, № 31, л. 8–8 об. Орфография и пунктуация оригинала здесь и далее сохранены.

[22] Подобные дискурсивные вторжения очень заметны в обиходе канадских духоборцев: они вслед за толстовцами описывают раскол общины в политических терминах (большая и малая «партии», а не «половины»; «вождь» вместо «руководитель»). Название духоборческого периодического издания — «Искра» — отсылает к одноименной революционной газете, однако трактуется в христианском духе: «Наименование журнала “Искра“ символически обозначает ту “искорку“ Господа Бога, которая существует в каждом человеке» [http://dukhobors.narod.ru/iskra.htm].

[23] Архив ГМИР. Ф. 13, оп. 1, № 235, л. 9.

грамотностям свободников, — образ полисменов как «служителей Желтого Дьявола», отсылающий к рассказу Максима Горького о Нью-Йорке, жители которого порабощены золотом. Отстаивая свое право на отказ от канадского обязательного образования, свободники демонстрировали знание антикапиталистической риторики большевистского писателя.

Поэты духоборческой революции

Стоит сделать важную оговорку, касающуюся толстовского педагогического проекта. Как и собирательская деятельность толстовцев, он был автономен от государственного проекта модернизации, а зачастую и противопоставлен ему.

Толстовцев с уверенностью можно охарактеризовать как крайне продуктивных с точки зрения текстопорождения. Помимо внушительной духоборианы и трудов, посвященных другим религиозным сообществам, выпуска периодических изданий, публицистики, можно отдельно отметить разного рода сочинительство на массовом уровне. Духоборцам, помимо упомянутой песни «Тучи над духоборами», опубликованной в сборнике Чертковой, были посвящены поэма А. С. Буткевича «Сожжение оружия духоборами»[24], а также «Духоборческая песнь»[25] — стихотворение неизвестного члена коммуны «Жизнь и труд». Репертуар таких общин, по-видимому, был очень неоднородным:

> ...на наших собраниях можно было слышать иногда песни, не отражающие толстовского мировоззрения, а сектантского содержания. Тут были песни и евангелистов (баптистов), и молоканские (духовных христиан) «псалмы», и так называемые хлыстовские, или мормонские (на редкость музыкальные!), духовные стихи, и песни малеванцев, и добролюбовские, и многие другие. Все это, на мой взгляд, было своеобразной данью прошлому, откуда эти люди вышли. Вместе с тем у нас можно было услышать и теософскую песню, и индусский гимн Вивекананды, и излюбленную песню народовольцев «Медленно движется время...», и столь же известное стихотворение «Колодники». Собственно, толстовских песен было сравнительно не так много: «Слушай слово, рассветает...» и «День свободы наступает...» — А. К. Чертковой, «Нам жизнь дана, чтобы любить...», «Счастлив тот, кто любит все живое...», «Учитель он был во французском селе» — Ив. Ив. Горбунова-Посадова. Пели и «Мирную Марсельезу» А. М. Хирьякова, и некоторые стихи, сложенные самими переселенцами. (Б. В. Мазурин. Рассказ и раздумья об истории одной толстовской коммуны «Жизнь и труд», цит. по [К истории «Песни свободы» 2016]).

Можно предположить, что волна интерпретирующего текстопорождения, последовавшая за первыми адаптационными десятилетиями в Канаде, была подготовлена и поддерживалась именно контактами с толстовцами.

Черткова, записавшая от духоборцев песни евангельских христиан с измененными напевами, комментирует:

> Вообще духоборы, в отличие от других русских сектантов, не прочь заимствовать из других источников стихи как религиозного, так и светского содержания, если они не противоречат их религиозным и нравственным убеждениям. Но мотивы к словам большею частью сочиняются или переделываются ими на свой лад [Черткова 1910: 6].

[24] РГАЛИ. Ф. 1346, оп. 2, ед. хр. 15, л. 16–17 об.
[25] РГАЛИ. Ф. 122, оп. 1, ед. хр. 2037а, л. 4–5 об.

Особенность заимствования этих произведений и их включения в обрядовый обиход связана с такой категорией духоборческого песенного фольклора, как стихи.

Первая профессиональная запись духоборческого пения была произведена фольклористкой Е. Э. Линёвой, посетившей закавказские духоборческие села через несколько лет после переселения большой партии в Канаду. В своей статье она не приводит записей псалмов, которые ей удалось сделать, указывая лишь, что из-за длительности их исполнения ей пришлось обзавестись вторым фонографом. В качестве примера Линёва публикует запись старинного духоборческого «стишка» «А вы голуби, а вы сизые», отличая его от псалмов и характеризуя как «квазикультовое песнопение» [Линёва 2002: 23].

А. К. Черткова пользовалась в своей любительской записи предложенной Линёвой метрической системой деления русских народных песен, что, по ее признанию, значительно облегчило ей работу с духоборческими «стишками». Она, в свою очередь, считает обозначение «стишки» названием духоборческих «песен, большею частью религиозно-нравственного содержания, — хотя и есть среди них такие, которые могут быть названы светскими, но всегда идейного характера» [Черткова 1910: 5]. Павел Бирюков относил все «стишки» к «светской литературе» [Бирюков 1908а: 411]. Бонч-Бруевич, записывавший их уже в Канаде, отмечает и их молодежную приуроченность, и динамичный процесс пополнения: «В постоянном процессе творчества находятся так называемые „Стишки“. Стишки охотно распеваются молодежью на южнорусские степные мотивы и нередко приходилось слышать, что появился новый „стишок“» [Бонч-Бруевич 1909: 4].

Кеннет Пикок, один из первых исследователей канадской песенной традиции, отмечает в своем сборнике, что около половины стихов и песен, исполняемых его информантами, вошли в репертуар духоборцев уже после переселения в Канаду [Peacock 1970]. Существенные изменения закономерным образом коснулись и ритуального пения в целом.

В Канаде удельный вес «стихов» многократно увеличился — именно они со временем стали составлять основу обрядового пения, отвоевав эту роль у псалмов. С постепенной редукцией псалмопения стихи, прежде бывшие скорее забавой для молодежи [Сулержицкий 1905: 128], начали играть несущую роль в структуре моления. Развитие духоборческого обрядового пения в Канаде демонстрирует пластичность традиции, описание которой при помощи бинарных категорий религиозного и светского затрудняет понимание динамики «стихов» (канадское эмное обозначение утратило характерную духоборческую уменьшительную ласкательность) в ритуальной практике. Классификации, предложенные канадскими исследователями [Peacock 1970, Perry 1992], стремятся отразить разницу между стихами XIX века и теми, которые вошли в духоборческий обиход в более позднее время, уже в Канаде. Новые стихи отличает, во-первых, преобладание силлабо-тоники, во-вторых, разнообразие источников, в-третьих — они зачастую авторские.

Нельзя не заметить, что, в отличие от тюремных песен, идеологические пересекают границу между песнями и стихами. Революционные стихи перерабатываются и дописываются, порой изменяясь довольно значительно. В «Сборнике духоборческих псалмов» в разделе «Стихи» насчитывается несколько десятков текстов революционных песен, их измененных

вариантов, а также сочинений духоборческих поэтов, использующих революционную стилистику и образность[26].

Если в песне на стихи Т. Л. Щепкиной-Куперник «От павших твердынь Порт-Артура» изменено только последнее четверостишие — солдат не готовится к мести, а оплакивает смерть брата «за свободу и правду» [Сборник духоборческих псалмов 1978: 642–643], — то стих «Дело было за Кавказом» представляет собой самобытный духоборческий вариант известной военной песни «Дело было под Полтавой», на мотив которой существовало множество сатирических и революционных «перелицовок», в том числе с измененной строкой «Дело было на Кавказе» [Друскин 2012: 615]. На место «императора Петра» песня подставляет Петра Веригина, военную победу трактует как «победу над неправдой», борьба с которой описана при помощи революционной риторики:

Дело было за Кавказом,
Дело славное, друзья,
Наши отцы сожгли оружье
Под знаменем Петра.
‹...›
И в борьбе достиг он славы,
За победу над врагом.
Вперед, братцы, вперед, братцы,
Мы достигнем свою цель.
Нам одно лишь молодежи:
Держать крепко сей лозунг —
Знамя труда, мирной жизни
И прощенье всех обид...

[Сборник духоборческих псалмов 1978: 293–294]

«Рабочая Марсельеза» Лаврова была заимствована с изменениями [Сборник духоборческих псалмов 1978: 644–645], внесенными духоборцем И. И. Планидиным-старшим, «чтобы полностью выразить духоборческое мировоззрение»:

Лишь одно от всего избавленье
Принять веру Христову сейчас
И сложить на костер все оружья,
Пришел день и настал уже час:
Всем солдатам проститься с друзьями
И поспешно итти по домам,
Там заняться трудом земледелья —
Соединиться в союз со Христом.

[Сборник духоборческих псалмов 1978: 645]

[26] Примеры революционных стихов: «Отречемся от старого мира» (Вставай, подымайся, о мирный народ) [Сборник духоборческих псалмов 1978: 468–469], «Одумайтесь, рабы богатства» [Там же: 449], «Мы песню новую поем» (Честь реформаторам-вождям [Там же: 398], «Друзья, под знамя соберемся!» [Там же: 314], «Друзья, заря уж занялася» (Идем, идем, вперед идем) [Там же: 312–313], «Друзья, давайте подаваться» (Вперед, вперед, друзья, вперед!)» [Там же: 310–311], «Друзья, горит заря» (Друзья, горит заря) [Там же: 311–312], «Дружно, с надеждой на Бога» («измененный текст песни народовольцев — "Смело, товарищи, в ногу…"») [Там же: 308–309], «День свободы наступает» [Там же 8: 296–297], «Грядет пора освобожденья!» [Там же: 284–285], «Вперед! Товарищи, ступайте» [Там же: 250–251], «Братский союз — наш девиз боевой» [Там же: 215], «Проснись, разумное созданье» («Христианский Интернационал») [Там же: 505–506].

Понятие «рабочего народа» здесь переосмысляется в контексте аграрного труда, а след хирьяковской «Марсельезы» можно увидеть в призыве «итти по домам», обращенном к солдатам (ср. у Хирькова «Солдаты по домам!»).

Наследие духоборческого поэта Ивана Сысоева (1894–1967) насчитывает более 300 стихотворений и «стихов» (hymns[27]), что составляет, как утверждает Кеннет Пикок, «половину современных стихов, исполняемых духоборцами на территории Гранд-Форкса и Бриллианта провинции Британская Колумбия» [Peacock 1970: 102]. В 1927 году Сысоев написал свою «Марсельезу духоборцев», которая представляет собой пародическую переработку «Рабочей Марсельезы»:

Отречемся от старого мира
И рекут пусть хваленьем уста:
Да не будет иного кумира,
Кроме мудрого слова Христа.
Мы поборники правды, свободы,
И мы верим в победу любви;
Час настанет — сольются народы
И не станут лить братской крови.

[Сборник духоборческих псалмов 1978: 468]

Гимн политический здесь меняет свое качество, становясь гимном религиозно-гуманистическим. Библейский образ кумира, переосмысленный революционной поэзией, актуализируется в соответствии с духоборческим иконоборчеством. Ивану Сысоеву также принадлежит песня «Дружно, с надеждой на Бога» (измененный текст песни Л. Радина «Смело, товарищи, в ногу…» [Сборник духоборческих псалмов 1978: 308–309]).

Призыв «Вперед!» стал одним из расхожих штампов духоборческой поэзии, ориентированной на революционную топику. Так, целый ряд стихов содержит это восклицание в первой строке и/или в припеве.

Стихотворение Надсона «Вперед, забудь свои страданья», приведенное с измененным текстом («Вперед, забудь мирские соблазны»), вполне могло бы оказаться одним из претекстов стихотворения Хирьякова — не только за счет размера, совпадающего в первой строфе, но и за счет общей неоромантической топики («гроза», «тьма ночная», «бури жизни трудовой» vs. «заря», «светлый луч», «светоч»). Автор измененного текста не указан, но, судя по ритмическим сбоям в местах замен, духоборческий стих — плод творчества сочинителя, не вполне привычного к силлабо-тонике. Время заимствования также неизвестно, однако строка «Во имя [~~света и науки~~] братской, мирной жизни» оперирует устойчивой духоборческой формулой (см. название общины — «Труд и мирная жизнь»), а замена «светоча» «Христовым знаменем» указывает на разработанность революционно-христианской фразеологии. «Знамя свободы» появляется и в стихотворении Хирьякова, а впоследствии почти в каждом духоборческом стихе (вар.: «знамя труда»), который можно отнести к «революционным». Стихотворение было заимствовано духоборцами, очевидно, с подачи толстовцев, причем было переделано и вошло в репертуар, скорее всего, довольно рано — об этом свидетельствует его неумелая переработка. Кроме того,

[27] Чреватое омонимией с политическими гимнами, входящими в состав стихов, обозначение «гимны» (hymns), заимствованное из англоязычной евангелистической традиции, использовалось и самими духоборцами, и их исследователями.

оно наряду с хирьяковской «Марсельезой» могло повлиять на дальнейшее духоборческое творчество (ср. «Вперед, друзья! не унывайте» («О, вечная хвала Спаситель») [Сборник духоборческих псалмов 1978: 247] и «Вперед, забудем дни несчастья» [Там же: 249] Ивана Сысоева; «Вперед! забудем все невзгоды» Л. Л. Усачева [Там же: 248–249]).

Стих И. И. Планидина-старшего «Вперед! вперед! под знамя соберемся», датированный 1920 годом, тоже метрически не выдержан и относится к раннему периоду духоборческой гимнографии, когда сочинители, предположительно, больше ориентировались на распев, чем на стихотворный размер. В канадской традиции он стал одним из самых часто исполняемых стихов, — вероятно, за счет слова «соберемся», фреймирующего молитвенное собрание, а стих «Мы закончили собранье» составил ему своеобразную пару.

Нетрудно заметить, что предикат «(идти) вперед» зачастую лишается иных характеристик действия, обозначая самоценный процесс[28], как, например, в другом стихе того же автора:

> Все, друзья, пойдем, все ревностно идем!
> Все вперед идем, идем, идем, идем!
>
> [Сборник духоборческих псалмов 1978: 534][29]

Духоборец Василий Макасеев, автор рукописи «Духоборцы-свободники», по-видимому предназначавшейся к печати в «Русском голосе»[30], видит в свободниках продолжателей духоборческого протеста, символом которого оказывается песня Хирьякова:

> Духоборцы, еще живя в пределах Н. Романова, они громко шумели: «далой все цори и державы, мы песню свободы поем» Романов, и его верныя сыновники не пожелав слушать тех детей призывающих царство — Мира и Свободы. Русское правительство выслав их за пределы Великого Океана, где они устретели, как бы новый мир. Но не пологав того, что и здесь придется устрететь той же деспот. — Здесь не Романов Н., а Эдуард.
> Духоборцы проживя год-два, они более ознакомившись с порядком этой страны; многие из них стали говорить, особенно старики: «А, проклятые брали нас на свободу, кокая же тут свобода? — Подате плати, Статиску пиши; Тут тоже самый, что и там в россеи».
> ‹...› Инаконец, их совсем мало осталось, и которые доселе своим шумам не дают спокою (?) Канадскому Правительству: «далой все цори!»[31]

Далее автор статьи скептически отзывается о походах свободников и подробно описывает опасный для жизни эксперимент одного из них, решившего повторить сорокапятидневный пост Христа. Примечательно, однако, что свою полемическую позицию Макасеев формулирует также с отсылкой

[28] Интересно проследить это явление в поздних англоязычных стихах свободников, испытавших влияние спиричуала и госпела, например *We are marching* [Mealing 1976] — духоборческой версии Let My People Go.

[29] Сходную тенденцию можно проследить и в духовных песнопениях уже упомянутых новоизраильтян, см., например, «Встань народ новый свободный». Линёва Е. Э. *Путешествие на Кавказ*. ОР ИРЛИ РАН, PV, 34, 3, № 2, стр. 24. Песня содержит пересечения с молоканским стихом «Вы вставайте, новые силы», песнь 628 [Сионский песенник 2004, https://youtube.com/watch?v=A_ivQ34hwfM]. Духоборцы заимствовали ее у молокан [Сборник духоборческих псалмов 1978: 262–263].

[30] Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, д. 533. На л. 1 вверху пометка «в редакцию „Русского голоса“» (зачеркнуто). Газета «Русский голос» издавалась в Канаде в 1917–1919 годах. В заметке Макасеева речь идет об инциденте, относящемся к 1910 году.

[31] Там же, л. 1–2.

к риторике «Мирной Марсельезы»: «Но мы должны итти вперед и прогрессировать истинную свободу»[32]. Так из «Песни свободы» рождаются два дискурса, в рамках которых будет развиваться основное противостояние в среде канадских духоборцев. Антимодерная и прогрессистская рецепции одного и того же прецедентного текста были во многом подготовлены противоречиями внутри толстовского проекта грамотности, и, как видно, сосуществовали в среде канадских духоборцев — и в рамках одной статьи.

«Новые стихи, вошедшие в „Животную книгу“»: о страдании рабочих и бессмертии души

Рассказы об экзекуциях породили свои песенные эквиваленты — такие, как стих «Вспомним, братья, мы всю стражду», атрибутируемый П. Е. Дьячкову. Судя по датировке в [Сборник духоборческих псалмов 1978: 256–257], это один из ранних образцов духоборческой поэзии в Канаде, относящийся к 1900-м годам. Он подробно повествует о сожжении оружия и во многом согласуется с обработанными и опубликованными толстовцами нарративами очевидцев. Его текст (без указания автора) открывает рукопись «Стихи свободников», принадлежавшую духоборцу Михаилу Войкину.

> 1. Спомним братья сваю стражду зачто бросили дома мы изгнанники за правду и страдальцы за Хреста
> 2. Апазнали путь гасподню ивсю мирную любовь мы за правду за свободу пралевали сваю кровь ‹...›
> 11. сыпались нанасъ удары толко слышно свистъ плитей кровью все мы обливались астаяли сё тисней,
> 12. били всехъ насъ безъ пощадно губирнаторъ шарважижа [Шервашидзе] что здаровались ниладно в нисхатели виличать.
> 13. отъ ваиския служить мы отказались к то салдатомъ тогда былъ всехъ па тюрьмахъ растизали исылали усибирь.
> 14. мы вакро тасти всмиренія палажили злу канецъ живемъ мы на свабоди нипо даны никаму (sic!)[33]

Ритмическая организация выдает в стихе цепочку частушек, не единственную в цитируемой рукописи: далее встречаем более традиционное по форме описание тяжелой доли духоборки-свободницы в форме частушек: «ну нивиноя страданья ну нищасной я тамлюсь знать судьбою такъ назначино мне щасливыхъ нивидать»[34]. Перед нами авторское использование «страдательного» потенциала частушки, перерабатывающее свидетельства о сожжении оружия в песню-хронику. Следом в рукописи приводится вариант «Мирной Марсельезы»[35], которая становится своеобразным продолжением темы духоборческого протеста и сожжения оружия.

Уже к началу 1910-х годов «Марсельеза» Хирьякова вошла в духоборческий репертуар настолько, что цитаты из нее использовались наряду с библейским отсылками и в полемическом контексте — как фрагменты

[32] Там же, л. 7.

[33] Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, № 575, л. 1–1 об. «1 Стихъ» («спомним братья сваю стражду»). Рукопись не датирована, однако речь в ней идет о событиях 1912 года.

[34] Там же, л. 14.

[35] Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, № 575, л. 1 об. — л. 2 об. «2 Стихъ» («пиреть тавариши ступайте»).

псалмов. В рукописи Войкина содержится описание повседневной жизни группы свободников, к которой присоединился его автор: он вел дневниковые записи по просьбе Бонч-Бруевича. В подробно переданном разговоре с правительственным чиновником свободники заявляют о своих планах уйти в теплые страны, не желая при этом пользоваться деньгами, от которых они отказались:

> и мы если пайдем где либо в теплои страны где живуть народы и мы признаемъ что *есть весь миръ опчій дом* (курсив мой. — *С. Т.*). какъ христосъ скозалъ приобритаите прежди всего царствія божія аасталное все вамъ дася и придложится. патаму мы признаемъ где миръ тамъ иибохъ. итотже бохъ позволить людямъ принять в середу сваю страниковъ серавно какъ меншихъ братевъ. как христосъ сказалъ кто приемлить меншихъ братевъ моихъ воимя мое то серавно приемлить миня[36].

«Общий дом» как метафора интернационала в устах свободников связывается с практикой странноприимства, а в слове «мир» в духе устной риторики сливаются омонимичные значения[37]. Судя по рукописи Войкина, свободники уже в это время пели стихи на своих собраниях.

В начале 1930-х годов духоборец Василий Макасеев возобновил переписку и обмен материалами с Бонч-Бруевичем. Макасеев, по сути, предпринял продолжение проекта по сбору и публикации духоборческого фольклора: записывая «Новые стихи, вошедшие в „Животную книгу“», он даже продолжил нумерацию Бонч-Бруевича.

Жанровая классификация, предложенная в «Животной книге», опубликованной в 1909 году, во многом опиралась на эмные категории — псалмы, стишки, песни, — используемые самими духоборцами. Псалмы Бонч-Бруевич классифицировал более дробно в соответствии с их тематикой и прагматикой. Общий замысел своего труда Макасеев представил Бонч-Бруевичу в письме от 15 января 1934 года, сопроводив его списком собранных текстов. Приложение к «Животной книге» он разделил на три части: «Избранные стихи», «Жизнь, судьба рабочего класса, и об безсмертие души, путь ведущий в жизнь вечную» и «Новоизбранные стихи и гимны, как воспоминание о прошедшем: гонение, страдание и смерть»[38]. В этом делении прослеживается тематический принцип, замещающий жанровый.

Насколько можно судить по этому списку, песня о сожжении оружия вошла в него в двух вариантах — и в раздел, включающий рабочие песни, и в раздел, посвященный страданиям и гонениям[39]. Характерно, что в первом случае имела место контаминация — куплеты Дьячкова сопровождаются припевом из песни Хирьякова под общим заголовком «Духоборцы пожгли оружие»:

Вспомним братья, и сестры свою
Стражду, и за что бросили дома.
Мы изгнаны за правду,
Мы страдальцы за Христа.

Припев:

[36] Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, № 575, л. 58–58 об.

[37] «Где міръ [то есть люди, народ] тамъ и богъ» — эту паремию использовали духоборцы, объясняя свое решение примкнуть к духоборческому движению и разделить страдания большинства своих единоверцев.

[38] Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, № 82.

[39] Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, № 82, л. 25 ((5)31. Вспомни братья и сестры…), л. 29 (597. Вспомним братья свою стражду…)

Оружия далой солдаты
По домам.
Вперед, вперед. Пусть
Отчизн мира будет нам. ‹...›
Мы живем в Канаде,
На свободе.
И на войну Не идем: Нет, *нет, нет [не подымим руки*] (др. чернилами)
Мы братскую кровь не прольем... (курсив мой. — *С. Т.*)

От «Мирной Марсельезы» здесь только вариант припева: в отличие от стихотворения, воспевающего образ абстрактной мирной революции, песня содержит хронику сожжения оружия. В последнее двустишие последнего куплета хирьяковский текст возвращается, восстанавливаясь за счет, видимо, позже добавленной приписки. Такая замена окончательно совмещает революционную героику с эпизодом духоборческой истории, что делает песню повествованием о сбывшейся революционной мечте. Частушечной песне с революционно-пацифистским припевом Макасеев предпослал библейские эпиграфы, причем цитата из Книги Исайи вводится аналогично пророчествам в духоборческих псалмах:

«Взявший меч, от меча погибнешь»
Давно был изрещен глагол:
«И будет Он судить народы и
Облечит многия племена, и перекують
Мечи свои на орала, и копья свои —
На серпы: не поднитет народ на
Народ меча, и не будут более
Учиться воевать». / Иса. 2, 4

Макасеев занимался составлением своего приложения к «Животной книге» в 1920-х годах, когда активно обсуждалось переселение духоборцев в СССР. Эта перспектива вызывала в их среде энтузиазм, однако попытка организованной репатриации провалилась и в результате переехали лишь несколько семей. По собственному свидетельству, с 1919 по 1926 год Макасеев «сильно работал за переселение в нашу родную матушку — Россию, но все планы были рухнуты»[40]. Однако контакты с советскими духоборцами оставались тесными вплоть до начала 1930-х годов. В 1921 году многие представители большой партии, оставшиеся в Закавказье, переселились в Сальский округ Донской области (сейчас — Целинский район Ростовской области). Согласно современным данным, «Мирная Марсельеза» Хирьякова до сих пор бытует в качестве стишка в живой традиции целинских духоборцев [Зернина 2017: 169].

Вскоре после переезда в Канаду семья Василия Макасеева была в числе собеседников и корреспондентов В. Д. Бонч-Бруевича. Начав писать, видимо, в 1910-х годах (к которым относится процитированная выше статья «Духоборцы-свободники»), к 1920-м он становится одним из плодовитых духоборческих публицистов. В своем «Предисловии к „Животной книге“ духоборцев» он рассказывает, что надеялся на помощь П. И. Бирюкова, который продолжал участвовать в жизни духоборцев в Канаде и СССР. После его смерти, не дождавшись обещанной помощи от нового вождя — П. П. Чистякова-Веригина, Макасеев и обратился к Бонч-Бруевичу, в то время занятому созданием Гослитмузея в Москве.

[40] Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, № 655, л. 23.

Как и Черткова, Макасеев не указывает авторов стихов из своего собрания, причем их фольклорность мотивирована сакрально («ГОЛОС ИЗ НЕОТКУДА», «ДУХ ДЫШАТЬ ТАМ, ГДЕ ХОЧЕТ»[41]). Кроме того, он стремится к соответствию состава «Животной книги» актуальной повестке, не приветствуя включение тех псалмов и стихов, «которые совершенно не имеют никакого значения в жизни народов»[42], коммеморативная же функция собрания выходит на первый план: «Невозможно нам забыть тех, кто шел верной дорогой, и нес путь знамя до крестной могилы»[43].

Раздел «Жизнь, судьба рабочего класса, и об безсмертие души, путь ведущий в жизнь вечную» примечателен уже своим названием. Песню о сожжении оружия обрамляют, с одной стороны, «рабочие песни», к которым составитель отнес «Дубинушку» и вариант «Железной дороги» Некрасова («Добрый папаша, скажи жизни секрет»)[44], а с другой — обширная подборка цитат «великих людей» метафизического характера. Нельзя не предположить, что фигура адресата могла быть важным фактором формирования макасеевской классификации: описание сожжения оружия духоборцами также попадало в рамку революционной борьбы пролетариата. Знаменательно, что этот раздел объединил революционные песни с тематическим цитатником, аргументирующим бессмертие души.

Василия Макасеева можно сравнить с эстонскими энтузиастами-собирателями, о которых пишет Катре Кикас. Пытаясь говорить с «другом духоборцев» по-большевистски, Макасеев не может не говорить по-толстовски. Он практикует письмо и формирует свой писательский стиль по образцу интеллектуала-толстовца — и в то же время им движет желание вписаться в советский послереволюционный контекст. В этом можно увидеть причину его ситуативных риторических стратегий, когда в частном письме к Бонч-Бруевичу Макасеев стремится доказать последнему необходимость веры в Бога, опираясь на цитатник, а в газетной полемике выстраивает модель политико-религиозной преемственности и революции, очевидно, непопулярную среди духоборцев, но выдающую ориентацию на внешнего — советского — читателя:

> Итак, брат, история человеческой жизни, отлично хорошо показывает, когда Индия господствовала, мировой трон занимал Брама. Когда скипетр перешел к Египту, Изис и Озирис стали почитаться человечеством. Греция, превратившись в империю, провозгласила нового бога Зевса. Затем пришел Рим с своими богами, а с подением его под напором христиан на старом троне воседает Иегова, с Своими пророками. Кто придет ему на смену.
> Весьма вероятно, что Его место займет «ПРОЛЕТАРИАТ» всего мира, *которые уничтожать все гроницы и заставы, так что для братства и мира, — будет всеобщий дом* (курсив мой. — *С. Т.*). Где не будет не вражды, не войны, где будет один Бог, и одна вера и религия: «Чего себе не желаешь, не делай того и другому».
>
> В. Макасеев. 14-го марта, 1933 года[45].

Цитата из «Марсельезы» Хирьякова используется автором статьи в сильной позиции финала. Закономерно, что подмена землепашцев пролетариями по модели «Интернационала» окончательно осуществилась после революции в России. Несмотря на то что политический климат в СССР

[41] Архив ГМИР. Ф. 6, оп. 1, № 36, л. 12.
[42] Там же, л. 7.
[43] Там же, л. 10.
[44] Архив ГМИР. Ф. 6, оп. 1, № 58, л. 2–3.
[45] Архив ГМИР. Ф. 2, оп. 7, № 658, л. 9.

стремительно менялся в противоположную сторону, на короткий период начала 1930-х Макасееву и Бонч-Бруевичу удалось наладить обмен материалами и прессой. До повторной печати «Животной книги» с публикацией новых приложений дело, однако, не дошло. Единственный раз Макасеев отложил работу и помедлил с ответом после смерти своего отца-свободника, чтобы посмертно выполнить его просьбу и «записать его страдание»[46].

Заключение

Духоборческая «революция» во многом носила текстуально-перформативный характер. Можно сказать, что толстовская индоктринация работала во многом за счет конфессионализации ряда текстов и восприятия новых норм и предписаний, а также форм протеста, вызывая к жизни такие проявления религиозности, как демонстрации свободников. При этом ведущую роль играла не прямая пропаганда, а освоение фразеологии, практик производства и потребления текстов.

Духоборческий раскол привел к разделению традиции пения: репертуар «веригинцев» существенно обновился и пополнился. Поэтому можно считать, что в канадской традиции псалмы оказались вытеснены не только из-за сложности их исполнения: начиная с 1910-х годов именно стихи стали живым пространством коллективной памяти и креативности. Толстовской и революционной поэзии духоборцы обязаны целым арсеналом новых формул, получивших распространение в их собственном наивном творчестве и новое осмысление в духе устной герменевтики, а вернакулярная апроприация стихотворений и песен предполагала мелодическую изобретательность.

Духоборческое движение превратило религиозных диссидентов в политических. Последнему в немалой степени способствовали толстовцы, чья деятельность в области защиты прав малых религиозных групп была неотделима от просветительской миссии. Тем самым, руководствуясь антимодернизационными идеалами в одних вопросах, они становились агентами внеинституциональной модернизации в других. Противостояние с модернизирующимися государствами было для духоборцев источником мученичества, ореолом которого осенено веригинское учение в канадской традиции. Разумеется, было бы ошибкой считать толстовцев неким однородным коллективным актором, однако их влияние на духоборческую культуру в огромной степени оказалось обусловлено — и опосредовано — теми практиками грамотности, которые они разделяли.

Приобщение носителей по преимуществу устной культуры к практикам письма случилось при участии толстовцев, культивировавших свои литературные компетенции и постоянно производивших огромное количество текстов, и не могло не сформировать новые, гибридные практики грамотности. Пример «Мирной Марсельезы» позволяет говорить о том, какими путями развивались вернакулярные грамотности взаимодействовавших с толстовцами духоборцев большой партии, переселившихся в Канаду, и как кампания по сбору фольклора повлияла на их фольклорную и интеллектуальную традицию. Будет справедливо заметить, что в первую очередь духоборцы усваивали не доктрины, а новые практики грамотности. Способы вспоминать и петь, аргументировать и толковать влияли на развитие духоборческой традиции и ее репрезентации в Канаде.

[46] Архив ГМИР Ф. 2, Оп. 7, № 82, л. 4.

Прагматика революционных песен в духоборческом репертуаре была коммеморативной. Включаясь в новый ритуальный контекст и фольклоризируясь, они, как и тюремные песни, по-своему обслуживали потребность переселенческих общин в рефлексии драматического периода раскола, репрессий, исхода и адаптации в Канаде. Революционная топика с ее утопически-эсхатологическим потенциалом не в последнюю очередь проникнута пафосом неудовлетворенности реальностью индустриального мира и модерного государства. Отчаянная попытка спастись от истории стала содержанием духоборческой памяти, которая заговорила о себе на языке революции.

Литература

Бирюков, П. И. (1908a). Песни, псалмы и гимны русских сектантов, рационалистов и мистиков. *История русской литературы, 1*, 396–422. М.: Т-во И. Д. Сытина и т-во «Мир».

Бирюков, П. И. (1908b). *Духоборцы: сборник статей, воспоминаний, писем и других документов*. М.: Посредник.

Бонч-Бруевич, В. Д. (1900). *Список псалмов, писем, рассказов и других рукописей по исследованию учения, жизни и переселения в Канаду закавказских духоборцев*. Женева: Свободное слово.

Бонч-Бруевич, В. Д. (1909). *Животная книга духоборцев*. СПб.: Тип. Б. М. Вольфа.

Бонч-Бруевич, В. Д. (1918). *Духоборцы в канадских прериях*. Петроград: Жизнь и знание.

Гордеева, И. А. (2003). *«Забытые люди»: История российского коммунитарного движения*. М.: АИРО-XX.

Друскин, М. С. (2012). *Собр. соч. в 7 томах. Том 5. Русская революционная песня*. Санкт-Петербург: Композитор.

Зернина, А. В. (2017). *Певческая традиция духоборов Ростовской области: конфессиональный и региональный аспекты*. Ростов-на-Дону: Ростовская государственная консерватория им. С. В. Рахманинова.

Зибаров, Н. С. (1899). *О сожжении оружия духоборами. Рассказ, записанный со слов духобора Н. Зибарова В. Б[онч-Бруевиче]м и А. Ч[ертков]ой*. Перли: Свободное слово.

Зорин, А. Л. (2020). *Жизнь Льва Толстого: опыт прочтения*. М.: Новое литературное обозрение.

Иникова, С. А. (1997). Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века. *Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки, 1997*(1), 39–53.

Иникова, С. А. (2000). Роль «толстовства» и толстовцев в движении кавказских духоборцев 1890-х гг. *Толстовский сборник-2000. Ч. 2: Духовное наследие Л. Н. Толстого и современность*, 50–63. Тула: Изд-во Тульского гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого.

Иникова, С. А. (2002). Учение Л. Н. Толстого и «Сыны свободы» в Канаде. *Религиоведение, 2002*(3), 49–71.

К истории «Песни свободы». (2016). *Толстовский альманах, 2016*(2), 90–96. Режим доступа: http://www.antimilitary.narod.ru/TA/TA_2.pdf.

Линёва, Е. Э. (2002). Музыкальная поездка на Кавказ [пер. Н. Н. Гиляровой]. В А. В. Кулев (Ред.–Сост.). *По следам Е. Э. Линёвой: сборник научных статей*, 16–30. Вологда: Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации.

Лурье, М. Л. (2010). Политические и тюремные песни в начале XX в.: между пропагандой и фольклором. *Антропологический форум, 2010*(12-online), 1–20.

Песни и стихотворения анархистов (1918). М.: Сергиевская типография Московского Совета Рабочих и Солдатских Депутатов.

Рыбин, С. Ф. (1952). *Труд и мирная жизнь: История духоборцев без маски*. Сан-Франциско: Дело.

Рыкунина, Ю. (2011). Глазами «толстовца»: А. М. Хирьяков и его воспоминания. *Toronto Slavic Quarterly, Summer 2011*(37), 243–268.

Сборник духоборческих псалмов, стихов и песен (1978). Гранд-Форкс, Канада: Изд. Союза Духовных общин Христа.

Сионский песенник. (2004). Лос-Анджелес, Калифорния.

Сулержицкий, Л. А. (1905). *В Америку с духоборами (из записной книжки)*. М.: Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко.

Толстой, Л. Н. (1895). *Христианство и патриотизм*. Carouge-Genève: М. К. Элпидин.

Толстой, С. Л. (2017). *Путешествие с духоборами в Канаду: Дневники и переписка*. М.: Кучково поле.

Тынянов, Ю. Н. (1977). О пародии. *Поэтика. История литературы. Кино.* М.: Наука. 284–309.

Фахретдинов, Р. И. (2018). «Русская Марсельеза»: жестокий романс Петра Лаврова. *Антропологический форум, 2018*(36), 117–153.

Фрэз, И. А. (Режиссер), Никитина, С. Е. (Этнограф). (1988). *Духоборы-87* [Фильм]. Режим доступа: https://www.youtube.com/playlist?list=PL67Hodx3BP5d6kua_U91JgPleHz_nONmE

Хирьяков, А. М. (1906, 6 ноября). Как меня судили. *Текущие дни*.

Хирьяков, А. М. (1911). Три встречи. *Современник, 1911*(11), 354–355.

Черномордиков, Д. А. (1923). *Вперед. Аранж. С. Потоцкого.* М., Петроград: Музыкальный сектор Государственного издательства.

Черномордиков, Д. А. (1935). Революционные песни в 1905 г. *Советская музыка, 29*(12), 3–10.

Черткова, А. К. (Сост.). (1904). *Сборник песен и гимнов свободных христиан. Выпуск I*. Крайстчерч: Свободное слово.

Черткова, А. К. (Сост.). (1905). *Сборник песен и гимнов свободных христиан. Выпуск III*. Крайстчерч: Свободное слово.

Черткова, А. К. (Сост.). (1910). *Что поют русские сектанты. Выпуск первый: «Псалмы и стишки» духоборцев*. М.: Издательство П. Юргенсона.

Черткова, А. К. (Сост.). (1911). *Что поют русские сектанты. Выпуск второй: «Псалмы» малеванцев*. М.: Издательство П. Юргенсона.

Черткова, А. К. (Сост.). (1912). *Что поют русские сектанты. Выпуск третий: Духовные стихи и распевы разных сект*. М.: Издательство П. Юргенсона.

Черткова, А. К., Чертков, В. Г. (Ред.). (1902). *Материалы к истории и изучению русского сектантства. Выпуск 4-й. Духоборцы в дисциплинарном батальоне*. Крайстчерч: Свободное слово.

Щербак, А. (1907). Духоборы в Канаде. *Перевал. Журнал свободной мысли, 1907*(7), 18–27.

Barton, D., Hamilton, M. (1998). *Local literacies: Reading and writing in one community*. London, New York: Routledge.

Breyfogle, N. B. (2005). *Heretics and colonizers: Forging Russia's empire in the South Caucasus*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Clay, J. E. (2013). Russian spiritual Christianity and the closing of the black earth frontier: The first heresy trials of the dukhobors in the 1760s. *Russian History, 40*(2), 221–243.

Donskov, A. (2019). *Leo Tolstoy and the Canadian Doukhobors*: *A study in historic relationships. Expanded and revised edition*. Ottawa: University of Ottawa Press.

Gee, J. P. (2015). The new literacy studies. In J. Rowsell, K. Pahl (Eds.). *The Routledge handbook of literacy studies,* 35–48. London: Routledge.

Green, B., Corbett, M. (2013). Rural education and literacies: An introduction. In M. Corbett (Ed.). *Rethinking rural literacies: Transnational perspectives,* 1–16. New York: Palgrave Macmillan.

Kikas, K. (2014). Folklore collecting as vernacular literacy: Establishing a social position for writing in the 1890s Estonia. In A.-C. Edlund, L.-E. Edlund, S. Haugen (Eds.). *Vernacular literacies - past, present and future,* 309–323. Umeå: Umeå University & Royal Skyttean Society.

Mealing, F. M. (1976). Sons-of-Freedom songs in English. *Canadian Journal for Traditional Music, 1976*(4), 15–24.

Nelson, A. (2004). *Music for the revolution: Musicians and power in early Soviet Russia*. University Park: Penn State University Press.

Peacock, K. (1970). *Songs of the Doukhobors: An introductory outline*. Ottawa: National Museum of Man.

Perry, S. (1995). Doukhobor singing through the twentieth century — a legacy. In R. B. Klymasz, K. J. Tarasoff (Eds.). *Spirit wrestlers: Centennial papers in honour of Canada's Doukhobor heritage.* Ottawa: University of Ottawa Press.

References

Anarchist songs and poems. (1918). Moscow: Sergievskaya tipografiya Moskovskogo Soveta Rabochih i Soldatskih Deputatov. (In Russian).

Barton, D., Hamilton, M. (1998). *Local literacies: Reading and writing in one community.* London, New York: Routledge.

Biryukov, P. (1908). *Doukhobors. Collection of articles, memoirs and other materials*. Moscow: Posrednik. (In Russian).

Biryukov, P. (1908b). Songs, psalms and hymns of Russian sectarians, rationalists and mystics. *Istoriya russkoj literatury, 1*, 396–422. Moscow: t-vo I. D. Sytina i t-vo "Mir". (In Russian).

Bonch-Bruevich, V. (1900). *List of psalms, letters, stories, and other research manuscripts on the Transcaucasian Doukhobors' teachings of life and resettlement in Canada*. Geneva: Svobodnoe slovo. (In Russian).

Bonch-Bruevich, V. (1909). *The Doukhobor book of life*. St Peterburg: Tip. B. M. Vol'fa. (In Russian).

Bonch-Bruevich, V. (1918). *Doukhobors in the Canadian Prairies*. Petrograd: Zhizn' i znanie. (In Russian).

Breyfogle, N. B. (2005). *Heretics and colonizers: Forging Russia's empire in the South Caucasus*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Chernomordikov, D. (1923). *Forward. Arranged by S. Pototsky*. Moscow–Petrograd: Muzykal'nyj sektor Gosudarstvennogo izdatel'stva. (In Russian).

Chernomordikov, D. (1935). Revolutionary songs in 1905. *Sovetskaya muzyka, 29*(12), 3–10.

Chertkova, A. (Compl.). (1904). *Collection of songs and hymns of free Christians. Issue I*. Christchurch, Hants: Svobodnoe slovo. (In Russian).

Chertkova, A. (Compl.). (1905). *Collection of songs and hymns of free Christians. Issue III*. Christchurch, Hants: Svobodnoe slovo. (In Russian).

Chertkova, A. (Compl.). (1910). *What Russian dissenters sing. Issue one: "Psalms and verses" of the Doukhobors.* Moscow: Izdatel'stvo P. Yurgensona. (In Russian).

Chertkova, A. (Compl.). (1911). *What Russian dissenters sing. Issue two: "Psalms" of the Malevanians.* Moscow: Izdatel'stvo P. Yurgensona. (In Russian).

Chertkova, A. (Compl.). (1912). *What Russian dissenters sing. Issue three: Spiritual verses and and chants of various sects.* Moscow: Izdatel'stvo P. Yurgensona. (In Russian).

Chertkova, A., Chertkov, V. (Eds.). (1902). *Materials for history and study of Russian sectarianism. Issue 4. The Doukhobors in a disciplinary battalion*. Christchurch, Hants: Svobodnoe slovo.(In Russian).

Clay, J. E. (2013). Russian spiritual Christianity and the closing of the black earth frontier: The first heresy trials of the Dukhobors in the 1760s. *Russian History, 40*(2), 221–243.

Collection of Doukhobor psalms, hymns and songs (1978). Grand Forks, Canada: Izd. Soyuza Duhovnyh obschin Hrista. (In Russian).

Donskov, A. (2019). *Leo Tolstoy and the Canadian Doukhobors*: *A study in historic relationships. Expanded and revised edition*. Ottawa: University of Ottawa Press.

Druskin, M. (2012). *Collected works: In 7 Vols., Vol. 5: The Russian revolutionary song*. Saint Petersburg: Kompozitor. (In Russian).

Fakhretdinov, R. (2018). "The Russian Marseillaise": A cruel romance of Pyotr Lavrov. *Forum for Anthropology and Culture, 2018*(36), 117–153. (In Russian).

Frez, I. Nikitina, S. (1988). *The Doukhobors 1987* [*Video file*]. Retrieved from https://www.youtube.com/playlist?list=PL67Hodx3BP5d6kua_U91JgPleHz_nONmE.

Gee, J. P. (2015). The new literacy studies. In J. Rowsell, K. Pahl (Eds.). *The Routledge handbook of literacy studies,* 35–48. London: Routledge.

Gordeeva, I. (2003). The forgotten people: A history of the Russian communitarian movement. Moscow: AIRO-XX. (In Russian).

Green, B., Corbett, M. (2013). Rural education and literacies: An introduction. In M. Corbett (Ed.). *Rethinking rural literacies: Transnational perspectives,* 1–16. New York: Palgrave Macmillan.

Inikova S. (2002). Leo Tolstoy's teachings and the "Sons of Freedom" in Canada. *Religiovedenie*, 2002(3), 49–71. (In Russian).

Inikova, S. (1997). The Tambov Doukhobors in the 1760s. *Tambov University Review. Series: Humanities, 1997*(1), 39–53. (In Russian).

Inikova, S. (2000). The role of the "Tolstoyan movement" and the Tolstoyans in the Caucasian Doukhobor movement of the 1890s. *The Tolstoyan collection 2000. Part 2: Leo Tolstoy's spiritual heritage and the present time.* 50–63. Tula: Izdatel'stvo Tul'skogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. L. N. Tolstogo. (In Russian).

Khiryakov, A. (1906, November 6). *How I was judged*. Tekuschie dni. (In Russian).

Khiryakov, A. (1911). The three encounters. *Sovremennik, 1911*(11), 354–355. (In Russian).

Kikas, K. (2014). Folklore collecting as vernacular literacy: Establishing a social position for writing in the 1890s Estonia. In A.-C. Edlund, L.-E. Edlund, S. Haugen (Eds.). *Vernacular literacies - past, present and future,* 309–323. Umeå: Umeå University & Royal Skyttean Society.

Lineva, E. (2002). A musical tour in the Caucasus. Trans. by N. Gilyarova. In A. Kulev (Ed.–Compl.). *Following the Footsteps of E. Lineva: Compilation of Scholarly Articles*, 16–30. Vologda: Oblastnoj nauchno-metodicheskij centr kul'tury i povysheniya kvalifikacii. (In Russian).

Lurye, M. (2010). Political and prison songs of the early 20th century: Between propaganda and folklore. *Forum for Anthropology and Culture, 2010*(12-online), 1–20. (In Russian).

Mealing, F. M. (1976). Sons-of-Freedom songs in English. *Canadian Journal for Traditional Music, 1976*(4), 15–24.

Nelson, A. (2004). *Music for the revolution: Musicians and power in early Soviet Russia*. University Park: Penn State Univ Press.

Peacock, K. (1970). *Songs of the Doukhobors: An introductory outline.* Ottawa: National Museum of Man.

Perry, S. (1995). Doukhobor singing through the twentieth century — A Legacy. In R. Klymasz, K. Tarasoff (Eds.). *Spirit wrestlers: Centennial papers in honour of Canada's Doukhobor heritage.* Ottawa: University of Ottawa Press.

Rybin, S. (1952). *Toil and peaceful life: History of the Doukhobors unmasked*. San Francisco: Delo. (In Russian).

Rykunina, J. (2011). Through the Eyes of a "Tolstoyan": A. M. Khiryakov and His Memories. *Toronto Slavic Quarterly, Summer 2011*(37), 243–268. (In Russian).

Scherbak, A. (1907). The Doukhobors in Canada. *Pereval. Zhurnal Svobodnoj Mysli, 1907*(7), 18–27. (In Russian).

Sulerzhitsky, L. (1905). To America with the Doukhobors. Moscow: Tipolitografiya T-va I. N. Kushnerev i Ko. (In Russian).

The Zion songbook. (2004). Los Angeles, California. (In Russian).

To the history of the "Song of Freedom". (2016). *Tolstovskij Al'manakh, 2016*(2), 90–96. Retrieved from http://www.antimilitary.narod.ru/TA/TA_2.pdf (In Russian).

Tolstoy, L. (1895). *Patriotism and Christianity*. Carouge-Genève: M. K. Èlpidin. (In Russian).

Tolstoy, S. (2017). *A journey with the Doukhobors to Canada: Diaries and correspondence*. Moscow: Kuchkovo Pole. (In Russian).

Tynyanov, Y. (1977). *On parody. Poetics. Literary history. Cinema*, 284–309. Moscow: Nauka. (In Russian).

Zernina, A. (2017). *Singing tradition of Doukhobors in the Rostov Oblast: Denominational and regional aspects* (Doctoral dissertation). Rostov-on-Don: Rostovskaya gosudarstvennaya konservatoriya im. S.V. Rakhmaninova. (In Russian).

Zibarov, N. (1899). *The Doukhobor burning of arms: A story recorded by the account of Nikolay Savelyevich Zibarov by V. Bonch-Bruevich and A. Chertkova*. Purleigh: Svobodnoe slovo. (In Russian).

Zorin, A. (2020). *The life of Leo Tolstoy: A reading experience*. Moscow: New Literary Observer, 2020. (In Russian).